8° Ph. Pr. 1076 bi

Fiche

Ph. Pr. 1076 bi

Fiche

Ph. Pr. 8° 1076 b

Versuch

einer

Grundlage des Naturrechts.

Von

Joseph Karl Schmidt,

Fürstl. Augsburg. Hof = und Regierungs = Rath, und
Professor der Rechte auf der hohen Schule
zu Dillingen.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Augsburg,
in der Ignaz Veith = und Michael Rieger'schen Buchhandlung
1801.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Jeder der zwey Hauptauswüchse des menschlichen Hanges zum Bösen, Trägheit im Untersuchen, und stolze Vermessenheit im Handeln haben, ungeachtet ihrer entschiedenen Unverträglichkeit mit einander, doch die sonderbare Gefälligkeit, sich wechselseitig mit ihren eigenen Fundamenten zu unterstützen.

Der Ruhepolster der Trägheit, welcher nichts mehr als mühsame Nachforschungen um tiefer liegende Wahrheiten zur unerträglichen Last fällt, ist jener Gemeinspruch, daß in der Theorie vieles wahr und richtig sey, was in der Praxis gar nicht ausführbar ist. Eben dieser Gemeinsatz dient aber auch dem stolzen Schwindelgeiste gar nützlich, um auf den von seinem Gegentheile ihm freygebig zugestandenen Grundpfeiler einer theoretisch richtigen Wahrheit seine verwegenen Unternehmungen zu bauen; und dann ist aber auch

der arbeitsscheue Träge recht herzlich froh, wenn er in der Folge in den mißlungenen Versuchen des Ersten seine geliebte Maxime zum Behufe seiner ihm so behaglichen Ruhe triumphiren sieht. Die schädlichen Wirkungen dieses leidigen Kontrastes zeigen sich in keinem von allen Fächern der menschlichen Handlungssphäre stärker, und mit mehr zerstörenden Wirkungen, als in dem Juridisch-politischen.

Während politisch-juridische Trägheit an dem alten angewöhnten Gängelbande dahin schländert, und mit dem verjährten Besitze ihrer für untrüglich gehaltenen Postulate zufrieden, der raschen Geburt einer scharfsinnigen Neuerungssucht das Prädikat einer theoretisch-richtigen Wahrheit ohne allzu mühsame genauere Prüfung einräumt, nimmt sie in ihrem schlafsüchtigen Taumel nicht gewahr, daß thätige Leidenschaften in dem ihnen zugestandnen Reste einer theoretischen Gewißheit zerstörende Vulkane zum Umsturze der Staaten ausbrüten. Leider haben wir in unsern gegenwärtigen Zeiten gerade die traurigste Erfahrung dieses verderblichsten Kampfes in vollem Maße gemacht. Die plötzliche Erscheinung der so betitelten, als unveräußerlich und unverjährbar angekündeten Rechte der Menschheit wirkte auf die scharfsinnige und

thä-

thätige Eigenliebe, welche durch das alte politisch juridische System sich schon lange empfindlich gekränket fand, mit einer solchen aufbrausenden Heftigkeit, daß man erst auf den Trümmern des vorigen Systems durch leidige Erfahrung gedrungen, zu berechnen anfieng, ob es wohl den Sterblichen möglich seyn dürfte, ein solideres Gebäude auf den neu aufgestellten Fundamenten herzustellen.

Das durch die raschen Fortschritte stürmischer Leidenschaften aus einem Theile ihres hergebrachten Besitzes nach dem andern vertriebene politisch juridische System bestrebte sich zwar, das nachtheilige Licht, welches der Wahrheitsschein der neuen Lehrsätze auf ihre ergraute Grundfeste warf, mit seinen gewöhnlichen physischen und geistigen Hilfsmitteln zu entfernen; aber da man sich vergeblich bemühet hatte, den brausenden Wahn mit Gründen, die man aus dem bisher immer bewährt gefundnen Vorrathe bis zur Erschöpfung hergenommen hatte, zu erdrücken, oder, da man es mit Gründen nicht vermochte, ihm mit offenbarer Gewalt der Waffen Einhalt zu thun, so suchte man sich am Ende mit der Hoffnung zu trösten, daß doch der alte Gemeinspruch sich noch bewähren, und die Praxis von selbst die Unausführbarkeit ei-

ne bloß theoretisch ausgebrüteten Wahrheit darthun werde.

Aber so traurig das Schicksal ist, sich dem verheerenden Sturme ohne Schutz und Schirm überlassen zu müssen, bis er sich selbst durch Zufall legt, so ist doch bey alle dem aufgehäuften Maaße des Unglückes das Beklagungswürdigste, wenn man die Quelle der Verwüstung in der Wahrheit selbst aufsucht, und die Göttinn als eine verachtungswürdige Verführerinn der Welt zur Schau bloß stellt, und das Gehässige eines übel ausgeschlagenen Erfolges auf sie ohne Schonung überträgt.

Warum ermannt man sich nicht lieber zu einem entschlossenen Bestreben, die Rettung der Wahrheit auf einem andern Wege zu versuchen? Wie kömmt man doch auf den unbegreiflichen Wahn, als ob Wahrheit der Wahrheit entgegengesetzt seyn könnte? — Sollte es denn wohl Fälle geben, in welchen das blinde Herumtappen besser von Statten gehen dürfte, als das Einhergehen mit sehenden Augen?

Diese gewöhnliche Methode, die Wahrheit entzweyt mit sich selbst darzustellen, hat nichts anders, als den unüberwindlichen Hang eines trägen Stolzes zum Grunde, dem so sehr beliebten

ten Vorurtheil einer ausschließlichen Bestandbarkeit seines eignen, von Jugend auf mühsam erworbenen Ideenganges, selbst vor der Wahrheit, wenn sie auch in ihrem vollen Glanze erscheinen sollte, einen entschiedenen Vorzug zu geben; wodurch dann nothwendig sogar die Möglichkeit verschwinden muß, jemals bis zu dem innersten Heiligthume der Wahrheit vorzudringen, wo der vorgefaßte Wahn, als ob die Göttinn eine doppelte Gestalt anzunehmen fähig wäre, gleich einem unhaltbaren Nebel vor den Strahlen der Sonne von selbst verschwinden würde.

Durch dieses widerstreitende Benehmen der unentschlossenen und trägen, mit der verwegenen, aber thätigen Eigenliebe wird das menschliche Geschlecht von der allgemeinen friedlichen Vereinigung der Gemüther — jenem so liebenswürdigen und zugleich erhabenen Ideale, dem sich zu nähern, der einzige Endzweck der Schöpfung seyn kann, immer weiter entfernet a).

Könn-

a) Die ganze Natur, man möge sie im physischen, moralischen, oder juridischen Gesichtspunkte betrachten, strebt nach diesem Ideale. Die physische Natur hat den ganzen Erdboden so eingerichtet,

Könnte man sich entschließen, die übertriebene Vorliebe für sein erlerntes Wissen auf einige Zeit abzulegen, so würde man bey einem unverdrossenen Nachforschen wahrscheinlich in Bälde entdecken, daß die schädlichen Spaltungen zwischen den hitzigen Anhängern der neuen Theorien, und den eifrigen Vertheidigern der alten Praxis, von einer Seite in der raschen Ueberschreitung der Gränzen, von der andern in dem unthätigen Stillstande auf den niedern Stufen der Wahrheit ihren unseligen Ursprung haben.

So lange noch die Vernunft den Rechtsbegriff in konkreten Darstellungen bey den mannigfaltigen Kollisionen der menschlichen Freyheit — im Selbstbewußtseyn rein abspiegelte, blieb man, geleitet von der Hand der Natur, entfernt von gefährlichen Verirrungen. Die Urtheilskraft beschäfftigte sich bloß mit scharfen Entscheidungen der vorgekommenen Rechtsfälle, und die Vernunft beschränkte ihr Gebieth ganz auf die wissenschaftliche Zusammenstellung dieser

daß wechselseitige Aushilfe dem menschlichen Geschlechte nothwendig ist. — Die Moral bezielt allgemeine Liebe, und das Naturrecht hat die allgemeine Staaten-Vereinigung zum letzten Zwecke.

dieser rechtlichen Entwicklungen in eine systematische Ordnung. Die römischen Gesetze geben uns von dieser glücklichen Methode einer vollkommnen Rechtskasuistik ein treffendes Beyspiel.

Kaum hatte sich aber nach dem Geiste der neuern Zeiten die Vernunft auch im Rechtsfache über die Sphäre konkreter Gestalten in die Regionen abstrakter Begriffe emporgeschwungen, so entspannen sich gleich zwischen dem gemeinen Menschenverstande, der getreu den alten Lehrsätzen anhieng, und dem raschen Forschungsgeiste des neuern Zeitalters, jene traurigen Irrungen, welche die erhitzten Leidenschaften, die lange schon durch den Zunder einer neidischen Scheelsucht über die herrschenden politischen Vorzüge genährt worden waren, in ein solches Feuer versetzten, daß nur Ströme von Blut und die gänzliche Vertilgung dieser oder der andern Parthey es zu löschen vermögend schienen.

Dieser leidige Kampf mußte zum Nachtheile des alten Systems um so mehr ausschlagen, als nicht nur den neuen Kämpfern das Uebermaaß überspannter Kräfte, sondern auch noch der weit bedenklichere Umstand zu Statten kam, daß ihnen ihre Gegner selbst noch die Waffen mit einer unbegreiflichen Gefälligkeit in die Hände gaben.

Die friedlichen Anhänger des alten Systems sahen in dem ruhigen und ungestörten Besitze ihrer durch die Dauer von Jahrhunderten verbürgten Gerechtsamen mit Vergnügen zu, wie die Philosophie, welche seit einer geraumen Zeit mit rastlosem Eifer der Urquelle der menschlichen Kenntnisse nachspürte, den Urgrund des Rechts in dem Moralgesetze aufsuchte, und so die engste Vereinigung der Rechte und Pflichten in einem gemeinschaftlichen Prinzip zu Stande zu bringen sich bestrebte. Getäuscht durch den achtungswürdigen Namen der Pflicht, welcher man allein die dauerhafte Sicherung der Rechte mit vollem Grunde zutraute, dachte man nicht daran, daß gerade durch die vernünftelte Ableitung des Rechts und der Pflicht aus Einer Quelle, eine Pandorabüchse alles politischen Uebels entstehen mußte, welche durch die Geburt der so betitelten, unveräußerlichen und unverjährbaren Rechte der Menschheit geöffnet, alles Unheil über die Staaten und die bisherigen rechtlichen Verfassungen in der Folge stromweis ergoß.

Vergeblich suchte man diesem reißenden Strome durch Grundsätze des Rechts, der Religion, der Moral und der Politik Schranken zu setzen. Man fand von allen Seiten die Spitze seiner eignen Waffen gegen sich gekehret.

Man sah bald mit Erstaunen, daß es gar nicht schwer hielt, aus dem gemeinschaftlich als ausgemacht angenommenen Rechtsgrundsatze mit einem blendenden Scheine von Wahrheit die Sätze heraus zu vernünfteln, daß, da Freyheit und Gleichheit die Ersten der Menschenrechte sind, alle Beschränkungen dieser ursprünglichen Vorzüge der Menschheit, wodurch dieselben der Willkür eines Sterblichen preis gegeben werden, und alle Vorrechte der bloßen Geburt gegen das allgemein anerkannte Korrelat des Rechts — die moralische Pflicht laufen, daß somit alle Staatsverfassungen, welche solche Beschränkungen zum Grunde legten, mit dem Gepräge eines ewigen Unrechts gestempelt seyn müßten, und daß es erlaubt, ja strenge Pflicht sey, auf dem Schutte solcher rechtswidrigen Regierungen den Tempel der angebohrnen Menschenrechte zu erbauen.

Vergeblich waren auch die Bemühungen der erschreckten Politik, selbst die Eigenliebe durch Anpreißungen der unter dem alten Systeme genossenen Vortheile auf ihre Seite zu ziehen, und durch Aufzählung der fürchterlichen Zerstörungen, welche die neuen Grundsätze in ihren praktischen Anwendungen unter dem menschlichen Geschlechte anrichteten, die öffentliche Mey-

nung wieder für sich zu gewinnen. Man schien hier das entschiedene Uebergewicht, welches die Leidenschaften der Kultur oder der vergleichenden Selbstliebe über alle Vortheile eines stillen und ruhigen Lebensgenusses zu allen Zeiten in den Herzen der Menschen ausübten, nicht genugsam berechnet zu haben.

Endlich erzeugte auch die offenbare Gewalt der Waffen nur einen doppelten Widerstand heftiger — durch den Wahrheitsschein bis zur höchsten Begeisterung gespannter Leidenschaften, die plötzlich alle politische Ordnung mit unwiderstehlicher Macht umzukehren drohten.

Nach meinem Gedünken kann man in diesem Streite der gesunden Menschenvernunft mit einer feinen und wegen ihren schmeichelhaften Verheißungen beliebten Sophistik den schnellen Fortschritten der Letztern nur durch die sanfte, aber zugleich mächtig wirkende Kraft der Ueberzeugung am sichersten Einhalt thun. Nie hat das menschliche Geschlecht für offenbar anerkannte und dargestellte Unwahrheiten sein Blut verspritzt; man sucht das Unrecht eines jeden, aus noch so nichtswürdigen Bewegursachen angezettelten Krieges jederzeit mit der Larve der Gerechtigkeit vor dem Publikum zu decken.

Es wird auch gewiß dem gesunden Menschenverstande, welchen das Gefühl des Wahren und Falschen in allen Angelegenheiten des Lebens bey dem ersten Anblicke der Dinge mit untrüglicher Sicherheit leitet, nicht fehlen, an der Hand der Wahrheit das düstere Gewebe einer menschenfeindlichen Vernünfteley auf eine solide Art zu entwickeln.

Da nun aber eine jede Abweichung von der Strasse des Wahren nur aus dem irreführenden Schein unächter Grundsätze entstehet, und nur durch Berichtigung derselben gehoben werden kann, so ist es gewiß zur Heilung der in dem Rechtsfache immer weiter um sich fressenden Gebrechen um so nothwendiger, dem Urgrunde des Rechts nachzuspüren, als gerade selbst die tiefdenkendsten Männer, verleitet durch den täuschenden Glanz der bisher aufgestellten Rechtsprinzipien, sich auf die Spitze der gefährlichsten Meynungen hinauswagten, und zur konsequenten Annahme der bedenklichsten Folgerungen Anlaß gaben, oder mit dem grossen englischen Redner Burke das Geständniß machten, daß die wichtigsten Gegenstände des Staatsrechts in Hinsicht auf Revolutionen, und über die Frage, ob und in welchen Fällen das Zwangsrecht den Unterthanen gegen die Staats-

ober-

oberhäupter noch zu statten kommen solle, gar nicht mit bestimmter Gewißheit aus den Rechtsprinzipien sich abhandeln ließen, sondern schlechterdings an die schwankenden Entscheidungen einer unstäten Politik verwiesen werden müßten.

Nun darf man aber gewiß ohne alles Bedenken die Behauptung aufstellen, daß, so wie die Wahrheit gleich der ersten heiligen Urquelle alles Daseyns, welcher sie entströmt, nie anders als wohlthätig auf das menschliche Geschlecht wirken kann, aus gleichen Gründen alle menschenfeindlichen Lehrsätze unmöglich die Geburt der Wahrheit seyn können, und daß es somit dem rastlosen Bestreben eines thätigen Forschungsgeistes gewiß gelingen müsse, den Gränzpunkt mit Befrie digung zu entdecken, welcher die Wahrheit von einer vernünftelnden Sophistik scheidet.

Wessen Beruf es daher immer ist, im Rechtsfache zu lehren, oder wer immer Kräfte in sich fühlt, den geheiligten Pfaden der Wahrheit nachzuspüren, dessen unnachlässige Pflicht ist es auch, alles Mögliche zu der wichtigen Entwicklung der Rechtsprinzipien, von derer unbezweifelten Gewißheit die dauerhafte Ruhe der

Mensch-

Menschheit so sehr abhängt, mit unbefangener Freymüthigkeit beyzutragen.

Von dem lebhaften Gefühle dieser Pflicht beseelt, habe auch ich mein Schärflein dem ernstern Nachdenken über diese erhabenen Gegenstände gewiedmet, und ich lege nun das Resultat meiner schon längere Zeit fortgesetzten Reflexionen über den Urgrund des Rechtes dem gelehrten Publikum achtungsvoll zur Beurtheilung vor, und bemerke hier nur, daß der Unterschied zwischen dem von mir angenommenen Prinzip, und den bisher bestandnen ersten Rechtsgrundsätzen hauptsächlich in der gänzlichen Aufgebung der gesetzlichen Form, welche man gewöhnlich immer dem Rechtsprinzip beylegte a), und der hieraus folgenden absoluten Scheidung der Rechtslehre von der Moral bestehe. Kurz, ich habe die Bahn des

a) Zu spät habe ich Herrn Professors Bühle von Göttingen vortrefflichen Aufsatz über das Verhältniß des Rechtsprinzips zum Sittengesetze erhalten, welcher mit mir der nämlichen Meynung ist, daß das Rechtsprinzip nicht ein Sollen, sondern nur ein Dürfen in seiner Form haben könne. Es war mir leid, diese scharfsinnige Abhandlung nicht früher bekommen zu haben, um ihre treffenden Bemerkungen in meinem Aufsatze zu benutzen.

des Sollens bey der Deduktion des Rechtsprinzips ganz verlassen, und mich bloß auf die genaue Untersuchung des vernünftigen Könnens, des Dürfens beschränkt, welches dann zur Folge hatte, daß ich den Urgrund des Rechts nur in einer bloß theoretischen Erkenntniß, nämlich in dem Grundsatze

„der vollkommnen Gleichheit
„sich entgegengesetzter äußerer freyer Kräf-
„te"

finden konnte.

Was die Berichtigung des Rechtsprinzips für wichtige Folgen auf die Vollkommenheit einer wissenschaftlichen Rechtslehre haben müsse, hierüber brauche ich mich um so weniger weiter zu erklären, je mehr es ischon jedem Kenner von selbst bekannt seyn muß, welch tiefen Einfluß auf die architektonische Vollkommenheit eines Gebäudes die Solidität des Fundamentes habe.

Auch in diesem Punkte überlasse ich die Beurtheilung meines Prinzips dem achtungswürdigen Richterstuhle des sachverständigen Publikums; doch darf ich, ungeachtet des Mißtrauens, das ich bey der Beschränktheit der

menschen

menschlichen Vernunft auf meine Geisteskräfte zu setzen gewohnt bin, doch ohne Zurückhaltung mit Ueberzeugung behaupten, daß ich aus dem von mir aufgestellten Prinzip das Gebäude der Rechtslehre ohne Lücke in einer strengen wissenschaftlichen Ordnung aufzuführen (wie ich es in einer angehängten tabellarischen Darstellung anschaulich genug gemacht zu haben glaube) und dann auch wiederum jeden Theil des Ganzen auf das Prinzip selbst ungezwungen reduziren zu können im Stande bin.

Ehe ich nun zur Deduktion meines Rechtsprinzips übergehe, muß ich zuvörderst bemerken, daß §. 30 u. folg. der Einleitung, in der Beleuchtung des vom Herrn Professor Kant aufgestellten Rechtsprinzips, wo ich behaupte, daß Hr. Prof. Kant die Jurisprudenz von der Moral (worunter ich die Lehre der innern Pflichten verstehe, weil ich gar keine äußere Zwangspflichten erkennen kann) geschieden habe, statt dem Worte „moralisch" oder „Moral" zu lesen sey „ethisch" oder „Ethik," indem Hr. Prof. Kant die Jurisprudenz sowohl, als die Ethik mit der Benennung innerer und äußerer Pflichten unter den Umfang der Moral setzet, und erst alsdann die Ethik von der Jurisprudenz durch die äußere und innere

Triebfeder des Moralgesetzes wesentlich unterscheidet.

Dillingen, den 22. im May 1801.

Der Verfasser.

Inhalt.

Inhalt.

Einleitung, und Deduktion des Grundprinzips des Naturrechts.

§. 1.

Der Begriff des Rechts ist einer der ersten, der sich unter Menschen aus der reinen Vernunft entwickelt. Seite 1

§. 2.

Der Rechtsbegriff ist am meisten Vernünfteleyen ausgesetzt, welche durch Leidenschaften veranlaßt werden. 4

§. 3.

Auch die Vermischung der Moral mit der Jurisprudenz verwirrte den Rechtsbegriff. 6

§. 4.

Lehren, welche hauptsächlich dieser Verwirrung ausgesetzt waren. ebend.

§. 5.

So lange die Menschen in ihren Sitten einfach blieben, war es nicht nöthig, dem ersten Grundsatze des Rechts nachzuspüren. Seite 8

§. 6.

Abweichung von der Einfachheit macht es nothwendig, den ersten Grundsatz des Rechts aufzusuchen. 9

§. 7.

Auch die Verirrungen der Politik machen es nothwendig, dem ersten Prinzip des Rechts nachzuspüren. 10

§. 8.

Man suchte diesen Urgrund des Rechts bisher noch umsonst. 11

§. 9.

Dieses hält mich nicht ab, einen Versuch zur Entdeckung desselben zu machen. 12

§. 10.

Aeltere Meynungen hierüber. 13

§. 11.

Diese werden von dem Wolfischen Grundsatze der Vollkommenheit verdrängt. 14

§. 12.

§. 12.

Die kritische Philosophie des Herrn Professors Kant dringt auf Absönderung des moralischen Grundsatzes von dem juridischen Rechtsprinzip. Seite 16

§. 13.

Ursache, warum dieses bisher nicht geschah. 17

§. 14.

Einige unterscheiden die Moral von der Jurisprudenz durch die Materie des Moralgesetzes. 18

§. 15.

Wodurch aber keine wahre Absönderung zu Stande gebracht wird. 19

§. 16.

Das Hauptgebrechen dieses Prinzips ist die Annahme eines Permissivgesetzes. 20

§. 17.

Das Dürfen läßt sich nicht subjektiv ableiten. 23

§. 18.

Und zwar nicht von Seite des verletzten Subjekts. 26

§. 19.

Noch von Seite des Verletzenden. 27

§. 20.

Das Dürfen muß objektiv begründet werden. ebend.

§. 21.

Das Objekt, aus welchem das Dürfen fließt, sind freye Handlungen. Seite 28

§. 22.

Entwicklung des Dürfens aus freyen Handlungen. Das Gesetz dieser Handlung muß hier ein objektiver Denkgrundsatz seyn. 29

§. 23.

Diese objektive Regel der freyen Handlungen fließt aus der Natur einer freyen Kraft. 30

§. 24.

Die freye Kraft bezieht sich entweder auf das handelnde Subjekt, oder auf die Kräfte der Natur, oder auf andere freye Wesen. 31

§. 25.

Im ersten Falle bezieht sich das Dürfen auf das Objekt der gebothenen Handlung: Was gebothen ist, darf man. ebend.

§. 26.

Im zweyten Falle bezieht sich das Dürfen auf Zwecke der Natur: Man darf thun, was diesen gemäß ist. 35

§. 27.

Im dritten Falle bezieht sich das Dürfen auf die Natur zweyer freyen Kräfte: Man darf nicht agiren auf ein freyes Wesen ohne seine Einwilligung; geschieht es doch, so darf dieses reagiren. 36

§. 28.

Nur der erste Fall bezieht sich mittelbar auf das moralische Gesetz; in den zwey letzten Fällen ist das Dürfen schlechterdings theoretisch und objektiv. Seite 38

§. 29.

Das rechtliche Dürfen kann also nicht aus einem Permissivgesetze der Moral abgeleitet werden. 41

§. 30.

Dieses erkannten die größten Männer, sonderheitlich Kant und Fichte. Des ersten Meynung wird hier untersucht. eod.

§. 31.

Nach Herrn Professor Kant gehöret zur Gesetzgebung eine Gesetzformel, und eine Triebfeder. 42

§. 32.

In der Formel kommt das moralische und juridische Gesetz überein, aber nicht in der Triebfeder. 43

§. 33.

Das juridische Gesetz hat nach Herrn Kant eine äußere Triebfeder, den Zwang. eod.

§. 34.

Ich sehe keinen Grund, eine solche Triebfeder anzunehmen, oder anzuerkennen. 45

§. 35.

Es giebt Reize oder Abschreckungen für eine thierische Willkür (brutum arbitrium), aber keine sinnliche äußere Triebfeder für eine freye Willkür (liberum arbitrium). Seite 47

§. 36.

Selbst für Thiere können Reize oder Abschreckungen keine Triebfeder für allgemeine Gesetze abgeben. 48

§. 37.

Eine freye Willkür kann zwar sinnliche Triebfedern sich zur Maxime machen, aber nicht unter dem Gesetze derselben stehen. 49

§. 38.

Die moralische Triebfeder ist unmittelbar mit der Absicht zu handeln durch das moralische Gesetz verbunden. 50

§. 39.

Für eine freye Willkür giebt es also nur moralische Gesetze. eod.

§. 40.

Aeußere Eindrücke wirken auf freye Wesen nur zufällig. 52

§. 41.

Die moralische Nöthigung drückt sich vor und nach jeder Handlung durch ein in allen Subjekten gleiches Gefühl des Gewissens aus. 53

§. 42.

§. 42.

Nicht aber das juridische Gesetz. Seite 54

§. 43.

Für eine freye Willkür giebt es also nur moralische, keine juridische Gesetze. 55

§. 44.

Das Kantische juridische Gesetz scheidet also nicht besser die Jurisprudenz von der Moral, als die ihm vorgegangenen Meynungen. 56

§. 45.

In Ansehung der Materie ist das Kantische Prinzip noch mehr Bedenklichkeiten unterworfen. eod.

§. 46.

Nach Herrn Prof. Kant ist es unrecht, wenn man seine Freyheit nicht nach dem Begriffe der Möglichkeit der Freyheit Anderer beschränket. 57

§. 47.

Sklaverey wäre also ganz und gar dem juridischen Gesetze entgegen. 58

§. 48.

Sie würde also, wo sie eingeführt ist, von den Sklaven selbst wieder mit Gewalt aufgehoben werden können. 59

§. 49.

Nach Herrn Prof. Kant darf gegen das gesetzgebende Oberhaupt in keinem Falle Gewalt gebraucht werden. Seite 60

§. 50.

Dieß scheint mir aber aus seinem juridischen Grundprinzip nicht zu fließen. 62

§. 51.

Nach Herrn Prof. Kant kann nur eine demokratische Regierungsform eine rechtliche seyn. eod.

§. 52.

Gegen den allgemeinen Willen, oder die Volkssouverainität läßt sich nun freylich in der Demokratie kein Rechtszwang möglich denken. 63

§. 53.

Aber ich sehe nicht ein, wie man sich nach dem Prinzip des Herrn Prof. Kant einer Monarchie gültig unterwerfen könne. 65

§. 54.

Konsequenter scheinen mir andere Meynungen des Herrn Prof. Kant aus seinem Prinzip zu fließen. 66

§. 55.

Noch weitere Folgerungen könnten in verschiedenen praktischen Gegenständen aus dem Kantischen Prinzip gezogen werden. 68

§. 56.
Sonderheitlich in Hinsicht auf Revolutionen. Seite 69

§ 57.
Mein Versuch in Hinsicht auf die Bestimmung des Grundprinzips des Naturrechts. 79

§. 58.
Bestimmung des gemeinen Begriffes vom Rechte. eod.

§. 59.
Wann das Wort „Recht" im gemeinen Sinne gebraucht werde. 71

§. 60.
Begriff des Rechts, wenn auf Jemand gehandelt wird. 72

§. 61.
Begriff des Rechts, wenn der Handelnde solches behauptet. 73

§. 62.
Charakteristisches Merkmal des Rechtsbegriffes. 74

§. 63.
Das Recht ist ein reiner Vernunftbegriff. 75

§. 64.
Definition des Rechts nach meinem Grundprinzip. eod.

§. 65.
Weitere Erklärung des Rechtsbegriffes. 76

§. 77.

§. 66.

Fortsetzung. Seite 77

§. 67.

Unterschied zwischen der rechtlichen Reaktion nach meinem Priuzip, und der natürlichen Reaktion der Freyheit überhaupt. 79

§. 68.

Formel des Urgrundes des Rechts. 81

§. 69.

Dieser Urgrund ist ein theoretischer Grundsatz. 82

§. 70.

Ein objektiver. eod.

§. 71.

Ein allgemeiner. eod.

§. 72.

Ein schlechthin nothwendiger. 83

§. 73.

Was er der Qualität nach ist. eod.

§. 74.

Was er der Reaktion nach ist. eod.

§. 75.

Vergleichung des anfgestellten Grundprinzips mit dem gemeinen Begriffe des Rechts. eod.

§. 76.

Uebereinstimmung des aufgestellten Prinzips mit dem gemeinen Rechtsbegriffe. 86

§. 77.

§. 77.
Fruchtbarkeit dieses Prinzips. Seite 87

§. 78.
Dieses Prinzip scheidet die Jurisprudenz wesentlich und vollkommen von der Moral. 88

§. 79.
Dieses wird bewiesen. eod.

§. 80.
Weitere Unterscheidungsmerkmale zwischen dem juridischen und moralischen Prinzip. 89

§. 81.
Fortsetzung. 90

§. 82.
Fortsetzung, sonderheitlich Unterschied zwischen Moral und Jurisprudenz bey Veräußerung der äußern Freyheiten. 92

§. 83.
Die freye Kraft kann durch Nichts gehindert werden, sich selbst zu veräußern. 94

§. 84.
Weitere praktische Folgerungen aus dem aufgestellten Prinzip. 95

§. 85.
Sonderheitlich in Bezug auf Politik. 99

§. 86.
Schluß. 100

Vergleichung

des neu aufgestellten Prinzips mit jenem des Herrn Fichte. Seite 101

Vorerinnerung. 103

Erstes Hauptstück.

Ableitung des Rechtsbegriffes.

Erster Lehrsatz des Herrn Fichte.

Ein beschränktes vernünftiges Wesen kann sich nicht anders als frey denken. 115

Zweyter Lehrsatz des Herrn Fichte.

Das endliche Vernunftwesen kann sich eine freye Wirksamkeit in der Sinnenwelt nicht selbst zuschreiben, ohne sie auch andern zuzuschreiben, mithin auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen. 120

Dritter Lehrsatz des Herrn Fichte.

Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen außer sich annehmen, ohne sich zu setzen als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man Rechtsverhältniß nennt. 131

Zweytes Hauptstück.

Deduktion der Anwendbarkeit des Rechtsbegrifes. Seite 157

Drittes Hauptstück.

Systematische Anwendung des Rechtsbegriffes.

Deduktion und Eintheilung der Rechtslehre. 182

Erstes Hauptstück der Rechtslehre.

Deduktion des Urrechts. 193

Zweytes Hauptstück der Rechtslehre.

Ueber das Zwangsrecht. 210

Drittes Hauptstück der Rechtslehre.

Ueber die Realisirung eines auf mechanische Art wirkenden Zwangsrechts. Oder: Vom Staatsrechte, oder dem Rechte in einem gemeinen Wesen. 226

Zusam-

Schluß.

Zusammengefaßte Darstellung der ganzen Grundlage des Naturrechts. Seite 260

Beantwortung einiger Einwürfe. 306

Einlei-

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Einleitung
und
Deduktion des Grundprinzips des Naturrechts.

§. 1.

Der Begriff des Rechts ist einer der ersten, der sich unter Menschen aus der reinen Vernunft entwickelt.

Der Begriff des Rechts ist einer der ersten Begriffe des reinen Selbstbewußtseyns, welcher unter beysammenwohnenden freyen Wesen sich durch die Selbstthätigkeit der handelnden Vernunft entwickelt. Unter den rohesten und wildesten Völkern findet man den Begriff des Rechts und der rechtlichen Verhältnisse. Lange, ehe man noch Spuren der philosophischen, ästhetischen oder moralischen Kultur an einem Volke entdecket, ist der Begriff des Rechtes unter ihnen schon festgesetzt; ja, man darf sagen, daß noch ungebildete Völker dem Ideale des Rechts

in ihren ursprünglichen Verfassungen weit näher kommen, als kultivirte Nationen, bey denen feinere Leidenschaften von dem Urbilde ihrer ersten Freyheit als der reinen Quelle des Rechts nicht selten die wesentlichsten Züge verwischet, oder entstellet haben. Der Scyte, der Tartar, der Deutsche war während seiner nomadischen Wanderungen auf Nichts stolzer und eifersüchtiger, als auf seine Freyheit. So bald ein Volk anfängt, seine Sitten zu verfeineren, und seine Seelenkräfte auszubilden, bemerkt man gleich eine stufenweise Abnahme jener in seiner ersten Entstehung so feurigen Liebe zur Freyheit; nicht selten erlöscht diese Liebe ganz auf der höchsten Stufe der Kultur, und die rechtliche Verfassung trägt dann von den Hauptzügen des Urbildes fast nichts mehr an sich, als den rechtlichen Zwang in dem Gewande des Schreckens, um auf der einen Seite einen Haufen von Sklaven in stummer Unterwürfigkeit zu fesseln, auf der andern den edlen Gebrauch ungeübter und weichlich gemachter freyer Kräfte auf den Trümmern einer erloschenen ächten Freyheitsliebe noch auf einige Zeit zu sichern. Man findet zwar noch die zerrissenen Theile des Urbildes hin und her zerstreut; ja, man bemerkt noch das rastlose Bestreben, durch philosophische Künste diese Theile im Einzelnen noch mehr auszubilden; aber das große Schöne Ganze ist dahin, und die traurigen Reste desselben erwarten nur noch einen auswärti-

wärtigeu Anstoß, um, wie das Traumbild des Nabuchodonosors, in das längst verdiente Nichts zu verfallen. Kurz, unter den vorzüglichsten Entwicklungen, welche die Vernunft, veranlaßt durch den Trieb der Geselligkeit, aus dem Dunkel einer noch schlummernden Freyheit in die Anschauung heraus hebt, ist gewiß der Begriff des Rechtes einer der ersten: sobald sich einmal zwey vernünftige Wesen wechselseitig als solche anerkennen, foderen sie sogleich Respektirung ihrer Rechte, und wenn dieses von der einen oder andern Seite nicht geschieht, tritt sogleich der Zustand des Krieges ein. Die Vernunft des Menschen kann sich in ihrer Reflexion auf sich selbst nicht anders, als frey und gleich den andern neben ihm stehenden freyen Wesen, folglich nicht anders als versehen mit Rechten anschauen: es bedarf hier keiner philosophischen, abstrakten Ansicht; der reine Begriff des Rechts gesellet sich in dem Verkehre mit andern freyen und vernünftigen Menschen jeder äußern Handlung von selbst bey, und man erkennt in Konkreto seine Würde, ob man sie schon noch nicht abgesöndert, d. i. mit philosophischer Abstraktion zu denken vermag; ja, ohne diese Absönderung vorzunehmen, läßt sich bey der praktischen Anwendung dieser Begriffe die Möglichkeit der scharfsinnigsten Unterscheidungen gar wohl denken, und die tägliche Erfahrung lehret uns, daß der gesunde Menschenverstand ohne künstliche, gelehr-

te oder philosophische Beyhilfe die schwersten Knoten der dunkelsten Rechtsfälle mit strengster Genauigkeit nicht selten entwickle.

§. 2.

Der Rechtsbegriff ist am meisten Vernünfteleyen ausgesetzt, welche durch Leidenschaften veranlaßt werden.

Aber bei allen diesen zugestandenen Möglichkeiten ist es doch gewiß, daß kein Vernunftbegriff mehreren Vernünfteleyen ausgesetzt sey, als eben der Begriff des Rechts. Der Eigennutz, die Gewinnsucht, der Neid und das ganze Heer niedriger Leidenschaften lauert unaufhörlich auf jede Gelegenheit, um die Wahrheit durch schlaue und feine Anwendungen, Ausnahmen, Ausdehnungen und Einschränkungen der Rechtsgrundsätze, kurz, durch unzählige Sophistereien zu untergraben, und dem Rechte, wie man pflegt zu sagen, nach ihren Privatwünschen eine Nase zu drehen. Je mehr die Kultur, und mit dieser die Bedürfnisse eines Volkes zunehmen, desto mehr wird der Begriff des Rechts entwickelt, und es ist gewiß keine Kunst und keine Wissenschaft, welche mit mehrerm Tief- und Scharfsinne von jeder gebildeten Nation auseinander gesetzt wurde, als eben die Wissenschaft des Rechts. So brachten die Römer die Jurisprudenz durch eine fast ins Unendliche gehende Entwicklung der tiefsten

sten Rechtsgrundsätze, durch fast unzählige, sehr weise Gesetze durch die feinsten Entscheidungen der verworrensten Rechtsfälle, und durch die wohlgeordnete Kombinirung des Rechtssystems zu einer bewunderungswürdigen Höhe. Es beweisen selbst die alten deutschen Gesetze bis zur Annahme des römischen Rechts, und dann die zahlreichen Kommentationen über dieses angenommene fremde Recht, wie viele Mühe man sich in unserm Vaterlande gab, der Rechtswissenschaft die ausgebreitetste und brauchbarste Bestimmtheit zu verschaffen. Wer hätte nun nicht glauben sollen, daß diese künstliche Entwicklung der Rechtsbegriffe nicht zu einer dauerhaften Wohlfahrt des Staats gereichen sollte, und daß durch dieses helle Licht der Wahrheit die von den Leidenschaften bereiteten Irrwege nun nicht auf eine leichte Art vermieden werden könnten, sohin die Menschen in Ruhe und Eintracht neben einander leben würden? Allein es erfolgte gerade das Gegentheil; je feiner nunmehr das Recht in allen seinen Theilen auseinander gesetzt war, je reichhaltiger die von dem Scharfsinne ausgebrüteten Rechtsregeln waren, desto mehr bestrebte sich der Eigennutz und alle seine, die Ruhe der Menschen störenden Gesellschafterinnen in den feinen Spitzen des Rechts ihr Heil zu versuchen, und jeder Sache, bey welcher rechtliche Verhältnisse zur Sprache kamen, eine doppelte Gestalt zu geben.

§. 3.

Auch die Vermischung der Moral mit der Jurisprudenz verwirrte den Rechtsbegriff.

Es ist aber auch eben nicht gerade das falsche Licht, welches die Leidenschaften auf die rechtlichen Verhältnisse warfen, allein, was an diesen Verirrungen Schuld ist: es ist dieses auch jener Doppelsinn, welcher durch die scharfe Entwicklung des Rechtsbegriffes in Konkreto, ohne eben auf seine erste Abstammung Rücksicht zu nehmen, nothwendig entstehen mußte. Zu dieser Verirrung gab besonders Anlaß, daß man sich bey der Erörterung des Rechtsbegriffes in die Sphäre der Pflichten, in die Moral hineinreißen ließ, um den Urgrund des Rechtsbegriffes in einer ganz heterogenen Quelle, in dem moralischen Gesetze, aufzusuchen.

§. 4.

Lehren, welche hauptsächlich diesen Verwirrungen ausgesetzt waren.

Daher kömmt die Einschaltung der vollkommnen und unvollkommnen Pflichten, und überhaupt der Pflichten und Verbindlichkeiten in die Rechtslehre; — daher die Lehre von unveräußerlichen Rechten, weil die Erhaltung gewisser Rechte von dem Moralgesetze streng gebothen wird;

daher

— daher die Vertheidigung des Widerstandes gegen Tyranney und Despotie als rechts- und pflichtswidrige Anmassungen; — daher die Lehre von der Unzuläßigkeit der gänzlichen Veräußerung der Freyheit, oder von der Rechtswidrigkeit der Sklaverey; — daher die behauptete Unstatthaftigkeit des Lehensystems, des Erbadels, und der Ungleichheit der Stände wegen der unzuläßigen Unterdrückung der natürlichen Gleichheit der Menschen; — daher die Behauptung, daß, was immer der menschlichen Vernunft die Möglichkeit ihrer Vervollkommnung erschwere, unzuläßig, rechtswidrig, und sohin auch Zwang dagegen erlaubt sey; — daher auch der Satz, daß, was Einer der Kontrahenten nach dem moralischen Gesetze nicht annehmen dürfe, unmöglich in seine Rechte übergehen könne. Kurz, der schwankende Doppelsinn, den die Philosophie durch die nicht genugsam erwogene Einmischung der Moral in die Rechtslehre einführte, brachte die abentheuerlichsten und gefährlichsten Behauptungen mit den glänzendsten Scheingründen zur Welt, und, wollte Gott! sie wären nicht in die wirkliche Ausübung zum größten Nachtheil und Ruin ganzer Nationen übergegangen!

§. 5.

Solange die Menschen in ihren Sitten einfach blieben, war es nicht nöthig, dem ersten Grundsatze des Rechts nachzuspüren.

Solange die Vernunft in den Schranken einer schuldlosen Einfalt bleibt, und nicht mit leidenschäftlicher Partheylichkeit über Begriffe brütet, sondern solche in jener ungekünstelten Reinheit, wie sie aus ihr selbst in konkreten Anwendungen fließen, auf Gegenstände überträgt, so braucht man freylich nicht die vor Augen liegenden Wahrheiten auf eigene erste und einfache Grundsätze zu reduziren, und in so fern muß ich auch Herrn C. C. Rüdiger in seinem Lehrbegriffe des Vernunftrechts ꝛc. 1800. vollen Beyfall geben, da er den Satz aufstellt:

„daß ein einziger allgemeiner Grundsatz der „Rechtslehre nicht gerade nothwendig sey, „weil die Vernunft, die Natur des Menschen, aus verschiedenen Grundsätzen eben „sowohl ein zusammenhängendes Ganze hervorbringen könne, als es in andern sonst „noch so strengen Wissenschaften geschehe.“— „Die Einheit des Grundes diene nicht ad esse, „sondern ad bene esse.“

§. 6.

Abweichung von der Einfachheit macht es nothwendig, den ersten Grundsatz des Rechts aufzusuchen.

Aber wie? Wenn man sich von jener Einfachheit durch vernünftelte Künsteleyen hat abführen lassen, wenn anstatt des einfachen reinen Ausspruches der gesunden Vernunft doppelsinnige Machtsprüche der Sophisterey in den dunkeln Schlupfwinkeln niedriger Leidenschaften ausgehecket worden sind, und wenn durch diese Mißgeburten das lebendige Grundprinzip der gesunden Vernunft getödtet worden ist, dann ist es gewiß keine unnütze Spekulation mehr, nach dem Urgrundsatze des Rechtes sich umzusehen, um an diesem ächten Probiersteine jede neue Geburt rechtlicher Erörterungen prüfen zu können. Eben aus diesen Gründen war die Nachforschung auf den Urgrund des Naturrechts von jeher ein Gegenstand,

„dessen hoher Rang im Gebiethe unserer in„tellektuelen Natur, dessen ausnehmende „Wichtigkeit in den größten Verhältnissen „unserer bürgerlichen Existenz tausend Köpfe „bald auf dem einen — bald auf dem an„dern Wege auf diesen Gegenstand der „Spekulation geleitet hat.“ Friedr. Genz in seinen Betrachtungen über die französische Revolution. 2. Thl. S. 176.

§. 7.

Auch die Verirrungen der Politik machen es nothwendig, dem ersten Prinzip des Rechts nachzuspüren.

Eine andere Ursache, welche die Aufdeckung des ersten Hauptgrundsatzes des Naturrechts so nothwendig macht, ist diese: daß eine andere Parthey ganz an der Möglichkeit einer richtigen Rechtsbestimmung verzweifelnd, den ersten Grundsatz der Regierungskunst in der ganz heterogenen Quelle der empirischen Erfahrung und einer schwankenden Politik aufsuchte, wodurch sich die scheußlichsten politisch rechtlichen Abentheuer in alle Fächer der Staatsregierungen (wovon man sich selbst Beyspiele denken mag) eingeschlichen haben, wodurch dann gerade die festesten Fundamente der Staaten untergraben wurden, und an die Stelle der Weisheit und Gerechtigkeit eine gewissenlose Willkühr und eine gesetzlose Despotie getreten ist a).

Mit

a) In des Engländers Burke Schrift über die französische Revolution kommen an mehrern Stellen die räthselhaftesten Bestimmungen des Rechts aus den Bestandtheilen der Politik und der Klugheitslehre vor; so, z. B. sagt derselbe in der Genzischen Uebersetzung 1ter Thl. S. 95.

„Die Rechte des Menschen können nichts anders
„seyn, als seine wahre Vortheile, und diese ergeben sich
„gewöhnlich nur aus einer sehr mühsamen Schätzung und
„Ver-

Mit Recht bestrebten sich also die größten Männer der verflossenen und der jetzigen Zeiten den Stammbegriff des Rechts in den höhern Regionen der reinen Vernunft aufzusuchen, um endlich einmal durch ein allgemeines festes Prinzip allen Verirrungen des Verstandes und des Herzens in Hinsicht auf diesen wichtigen Gegenstand ein heilsames Ende zu machen. Aber mit welchem Erfolge waren bisher diese Bemühungen gekrönet?

§. 8.

Man suchte diesen Urgrund des Rechts bisher noch umsonst.

Um diese Frage zu beantworten, will ich mich ganz der Ausdrücke des Herrn Friedr. Genz bedienen:

„Die vereinten Bemühungen so vieler tüchtiger Arbeiter (schreibt Herr Genz an der „oben angezogenen Stelle) haben den har-

„ten

„Vergleichung zwischen Gewinnst auf einer, und Gewinnst „auf der andern Seite, oft zwischen Gewinnst und Verlust, zuweilen zwischen Verlust und Verlust. — Politische Vernunft ist das Prinzip einer moralischen „Rechenkunst, einer Wissenschaft, moralische Größen „nicht methaphisisch oder mathematisch, sondern moralisch „zusammen zu setzen, abzuziehen, zu vervielfachen, und „zu theilen.“ (So recht nach englisch-kaufmännischer Manier.)

„ten Felsen, der die letzte Aufschlüsse über „eine der schwersten Fragen (des Rechts) „enthält, noch nicht bis auf den Kern ge„sprengt. Wer sich den Versuchen älterer „Philosophen, Rechtslehrer und Publiziſten „auch nur genähert, wer die mühsamen „Nachforschungen des Grotius, Puffendorf „und Kumberland, und der Größten un„ter ihren Vorgängern und Nachfolgern nur „eines Blickes gewürdiget hat, der mag be„urtheilen, ob es ein leichtes Geschäft, und „die Arbeit einiger flüchtigen Tage war, „die allgemeinen Prinzipien des „natürlichen, und die Grundlagen „des gesellschaftlichen Rechts „zu entwickeln, und darzustellen. In „Deutschland, wo die Philosophie der neue„sten Zeit Anleitung zu mächtigen Schrit„ten auf dieser Bahn gegeben hat, sind noch „nicht zwey Philosophen über eine allgemei„ne gültige Definition des Worts Rechts „mit einander einig."

§. 9.

Dieses hält mich nicht ab, einen Versuch zur Entdeckung desselben zu machen.

So schwer jedoch diese Bahn zu betretten ist, auf welcher die tiefdenkendsten größten Männer noch immer

immer fruchtlos den Ausgang auf die helle und sichere Strasse der Wahrheit gesucht haben, so halten mich doch alle diese Schwierigkeiten nicht ab, der Wahrheitsliebe auch ein Opfer meiner Bemühungen zu bringen, nnd mein Schärflein zur Untersuchung dieser wichtigen Gegenstände nach Möglichkeit beyzutragen.

Ich sollte nun hier in einer der Sache angemessenen Ordnung die von den älteren Philosophen und Rechtslehrern aufgestellten Rechtsprinzipien aufzählen, und deren Gehalt abwägen; allein, ich will mich hierüber in keine weitläufigere Geschichtserzählung und Untersuchung gedachter Prinzipien einlassen, weil bekanntlich bey der fast allgemein erfolgten Annahme des Wolfischen Prinzips der Vollkommenheit alle übrigen älteren Prinzipien als unstatthaft anerkannt und dargestellt worden sind.

§. 10.

Aeltere Meynungen hierüber.

Man suchte den Urgrund des Rechtes bald aus einem blinden Instinkt a), bald aus der Selbstliebe, bald aus der Selbsterhaltung b), bald aus der Glückseligkeit c) herzuleiten; Andere wollten dasselbe aus

der

a) Aristoteles, Spinoza.

b) Z. B. Präleus.

c) Thomasius.

der Geselligkeit und Einstimmung der Völker a), Andere sogar aus positiven Gesetzen z. B. der göttlichen Offenbarung b) oder der zehen Gebothe c) deduziren.

§. 11.

Diese werden von dem Wolfischen Grundsatze der Vollkommenheit verdrängt.

Der Wolfische Grundsatz der Vollkommenheit:

„Mache dich und Andere vollkommen, und
„unterlasse Alles, was dich und Andere un-
„vollkommen machen kann"

verdrang endlich beynahe alle vorgehenden Rechtsprinzipien, und war lange Zeit der Herrschende in dem Gebiethe des Naturrechts d). Mit der Verbreitung der kritischen Philosophie gieng es in den neuesten Zeiten diesem Satze, wie den Vorhergehenden. Dieses

a) Grotius. b) Cocceius. c) Henningius.

d) Indessen wurden zwar von Einigen noch andere Grundsätze des Naturrechts angenommen, z. B. die Natur — die Zwecke der Natur; allein, wer sieht nicht, daß diese Grundsätze an sich schon zu vag, zu unbestimmt waren, um eine bestimmte Wissenschaft des Naturrechts zu begründen? — Man sah es gleich aus den Folgen, daß die Urheber dieser Grundsätze Moral und Jurisprudenz nicht von einander unterscheiden konnten.

ses Prinzip wurde, wie die älteren, offenbar als untauglich zur wissenschaftlichen Behandlung der Rechtslehre anerkannt: doch bestrebten sich einige scharfsinnige Philosophen und Rechtslehrer, diesem Prinzip eine der neuen Philosophie angemessene Gestalt zu geben a). Aber auch diese neueren Meynungen wurden als unstatthaft und unzulänglich zur Begründung der Naturrechtslehre fast allgemein angesehen.

Ich enthalte mich, meine eigenen Gründe, aus welchen ich das System der Vollkommenheit gleichfalls nicht als das ächte erkennen kann, hier anzuführen, indem ich unten Gelegenheit finden werde, das wesentliche formele Merkmal dieses Prinzips, in welchem es mit den ältern und neuern zusammenstimmt, nämlich seine gesetzliche Form näher zu beleuchten, und die Unmöglichkeit darzuthun, ein gebiethendes Prinzip (Grundgesetz für die freye Willkühr) in die Naturrechtslehre aufnehmen zu können.

§. 12.

a) Wie z. B. Herr Hufeland, welcher das Geboth: „Befördere die Vollkommenheit aller Menschen" als das allgemeine Moralgesez und das Geboth: „Verhindere jede „Verminderung der Vollkommenheit" als das juridische Grundprinzip aufstellte. Die Widerlegung des Herrn Professors Hufeland sehe man in Heidenreichs System des Naturrechts 1ter Thl. S. 133.

§. 12.

Die kritische Philosophie des Herrn Prof. Kant dringt auf Absönderung des moralischen Grundsatzes von dem juridischen Rechtsprinzip.

Seit der günstigen Aufnahme der kantischen Philosophie bemühete man sich zwar, den hellleuchtenden Winken zu folgen, welche die Kritik der Vernunft für alle Wissenschaften gegeben, um der Jurisprudenz ein von dem Gebiethe der Moral gänzlich abgeschiedenes — auf einem Hauptgrundsatze beruhendes — selbstständiges System zu geben; allein, diese Absicht scheint mir noch wenig gelungen zu seyn.

Man sah wohl ein, in was für Irrwege, Absurditäten und falsche Folgerungen man sich nothwendig verwickeln müsse, wenn man dem Naturrechte, wie man bisher fast immer gethan, die nämliche Bahn mit der Moral anweisen würde: man sah ein, daß unmöglich die Bestandtheile der Jurisprudenz mit gehöriger Ordnung und einer unzerstörlichen Festigkeit an einander gereihet werden könnten, so lange nicht alles Heterogene, was aus der Moral durch die Annahme gemeinschäftlicher Grundsätze in die Rechtslehre mit hinübergezogen wurde, ausgemustert und gereiniget seyn würde. Man sah sich daher um ein anderes Prinzip um, welches den bisher für die Moral und Jurisprudenz fast durchgehends gemeinschäftlich angewiesenen Weg abtheilen, und einer jeden

den dieser Wissenschaften eine besondere Strasse auszeichnen sollte.

Die Entdeckungen, welche die Kritik der reinen Vernunft im theoretisch- und praktischen Felde der Wissenschaften mit so vielem Glücke machte, gaben auch bald eine schimmernde Hoffnung, diesem Bedürfnisse, dessen Drang man schon lange fühlte, auf eine solide Art abhelfen zu können.

§. 13.

Ursache, warum dieses bisher nicht geschah.

Unglücklicher Weise gab aber die Abtheilung der kritischen Philosophie in den theoretisch- und praktischen Theil zu einer neuen Verwirrung fast unvermeidlichen Anlaß. Die Rechtslehre hat es offenbar mit Prädikaten der freyen Willkür zu thun, folglich, dachte man, ist das Grundprinzip der Rechtslehre nur in der praktischen Vernunft ausfindig zu machen, und vergebens wird man selbiges in der theoretischen aufsuchen: man dachte daher an nichts weniger, als daß der Urgrund des Rechtes ein blos theoretischer Grundsatz seyn sollte, und man zweifelte nicht im geringsten, daß das Urprinzip des Rechts in keiner andern Gestalt, als in einer gesetzlichen abgefaßt seyn könnte. Da man über diesen wesentlichen Punkt ganz einig war, so brauchte es nichts weiters, als aus dem Begriffe eines Gesetzes

selbst die Merkmale, durch welche das juridische von dem moralischen Gesetze zu unterscheiden ist, hervorzuheben.

§. 14.

Einige unterscheiden die Moral von der Jurisprudenz durch die Materie des Moralgesetzes.

Einige nun, die auf die Materie des Gesetzes sehen, glaubten die Grenzscheidung zwischen beyden Wissenschaften genug durch die Abtheilung in innere und äußere Gesetze und Pflichten zu Stande gebracht zu haben. Die innern Pflichten wiesen sie mit dem Grundsatze:

„Behandle die Menschheit in dir nie als „blosses Mittel, sondern als Zweck"

der Moral ganz allein an, wo sie entgegen die äußern Pflichten nebst dem Gesetze:

„Behandle die Menschheit in Andern nie „als blosses Mittel, sondern nur als „Zweck"

ganz allein für die Jurisprudenz vorbehielten. Im übrigen vereinigten sie beide Gesetze in dem höchsten durch die kritische Philosophie aufgedeckten formalen praktischen Gesetze, vermöge dessen

„jeder

„jeder von seiner Handlung beurtheilen solle,
„ob sie unter der Form eines allgemeinen Ge-
„setzes stehen könne?"

und durch diese Vereinigung wurde dann doch wie-derum die Jurisprudenz ein Theil einer und der näm-lichen Wissenschaft.

§. 15.

Wodurch aber keine wahre Absönderung zu Stande gebracht wird.

Das nämliche formale Gesetz samt seinen aus der reinen Vernunft abgeleiteten Gegenständen — samt der nämlichen Triebfeder umfaßt die beyden Zweige des nämlichen Ganzen; das Recht ist das aus den Gesetzen fließende Verhältniß der morali-schen Zulassung, wo entgegen Pflicht das Ver-hältniß der moralischen Nöthigung ist. — Der Zwang ist die Folge des Rechts, und der ganze Unterschied zwischen Moral und Jurisprudenz be-steht blos in der Abtheilung der Pflichten in innere und äußere, welche letztere man mittels eines gefol-gerten Zwanges „Zwangspflichten" nannte. Man kann dieses System in mehrern neuen Natur-rechtslehren, sonderheitlich in dem System des Na-turrechts von Karl Fried. Heidenreich, und in dem Rechte der Natur von Prof. Theod. Schmalz in Königsberg dargestellt finden.

Wirft man auf dieses System einen überlegenden Blick, so wird man finden, daß diese Meynung vor der Aeltern keine beträchtlichen Vorschritte in dem Felde der Wahrheit gemacht habe: das einzige Verdienst, welches dieselbe vor jenen der Aeltern hat, besteht lediglich in der genauern Bestimmung der Zwangs- und Nichtzwangspflichten, von welchen man die Letztern nun ganz der Moral überließ, hingegen die Erstern ganz mit der Form und Materie nebst der Triebfeder der Jurisprudenz ausschlüßlich vorbehielt.

§. 16.

Das Hauptgebrechen dieses Prinzips ist die Annahme eines Permissivgesetzes.

Das Hauptgebrechen, welches in diesem Systeme einem Jeden in die Augen fallen muß, ist die Ableitung des Rechtsbegriffes aus einer gesetzlichen Form:

> „daß man die Menschheit in Andern nicht als Mittel, sondern als Zweck behandeln soll,"

aus welcher man nie unmittelbar den Begriff eines Rechtes deduziren kann.

Die Gesetzform, welche diesem Prinzip anhängt, mag wohl auf den Begriff einer Pflicht — oder

einer

einer Nöthigung führen; aber, wie dieselbe auf die Möglichkeit eines Rechtes, eines rechtlichen Zwanges, eines vernünftigen Könnens, eines Dürfens hinweise, kann ich wahrhaftig nicht einsehen. Der Grund dieser Verirrung scheint mir in der willkürlichen, ohne vorgängige genugsame Deduktion, geschehenen Annahme eines Permissivgesetzes, oder der Ableitung des Dürfens aus einem Gesetze zu liegen. Wenn man sich ein Subjekt durch ein Gesetz in Bezug auf ein anderes Subjekt gebunden denket, so legt man zugleich auf den Fall, daß dieses Gesetz übertreten werden sollte, dem Verletzten die Befugniß, dieser Verletzung zu widerstehen, als eine mit den Gesetzen analytisch gedachte Permission bey, und schreibt dann dieselbe als eine Folge dem nämlichen Gesetze zu. — So schreibt Heidenreich in seinem System des Naturrechts §. 21. excurs. 2. fol. 102.:

„Der Begriff des Erlaubtseyns, des Dürfens tritt erst ein, wenn der handelnde Mensch im Verhältnisse gegen seine Mitmenschen betrachtet wird; vor dieser Hinsicht ist alles Erlaubtseyn, und alles Dürfen in der Sittenphilosophie widersprechend. Das Bewußtseyn des Menschen, daß ihm etwas (in Beziehung auf seine Mitmenschen) erlaubt sey, gründet sich auf das Bewußtseyn der

Vernunftverbothe, welche für alle Menschen gleich gelten. Indem der Handelnde sich dieser Vernunftverbothe und ihrer gleichen Gültigkeit für alle Menschen bewußt ist, kennt er mit apodiktischer Gewißheit die Verpflichtung der Menschen außer ihm, eine gewisse Handlung nicht zu hindern, weiß also, daß er dürfe, nicht in Hinsicht auf sein Gewissen, sondern in Hinsicht auf seine Mitmenschen, welche verbunden sind, ihn nicht zu hindern. Dieß Alles wenden wir nun folgendermassen auf das Zwangsrecht an.

Wenn der Mensch sich bewußt ist, daß er unter Voraussetzung eines ihm widerfahrenden Unrechts, Gewalt gegen seinen Mitmenschen brauchen dürfe, daß die Vernunft dieß zulasse, so gilt dieses nicht in Beziehung auf sein moralisches Bewußtseyn, sondern in Beziehung auf das moralische Bewußtseyn desjenigen, der ihm Unrecht anthut, und der übrigen Menschen. Nach seinem eigenen moralischen Bewußtseyn ist ihm der Zwang gebothen oder verbothen, ohne daß es einen Mittelzustand gäbe; allein, in wie fern sein ihm Unrecht anthuender Mitmensch verpflichtet ist, seiner Gewalt nicht zu widerstehen, wie fern die übrigen Menschen die Ausübung der-

derselben nicht hindern dürfen, darf er, in Beziehung auf diese. Wenn man demnach sagt, die moralische Vernunft erlaube dem Unrechtleidenden Zwang, so versteht man darunter nicht die moralische Vernunft im Bewußtseyn des Unrechtleidenden, sondern dieselbe Vernunft im Bewußtseyn des Unrechtanthuenden und der übrigen Menschen."

§. 17.

Das Dürfen läßt sich nicht subjektiv ableiten.

Diese Erklärung des Erlaubten, des Dürfens, scheint mir den Vorzug der Deutlichkeit vor allen übrigen zu besitzen, welche bisher von diesen Begriffen gegeben worden. Die Meisten, welche wie Herr Heidenreich das Dürfen aus einem Gesetze abstammen lassen, begnügen sich, ihm schlechterdings seine Stelle in dem moralischen Gebiethe durch die blosse Behauptung anzuweisen, daß das Dürfen dasjenige bezeichne, was sittlich möglich und der Verbindlichkeit nicht entgegen sey. Indessen gebricht es doch sowohl jenen, als diesen, an einer zureichenden Deduktion ihres behaupteten Satzes.

Ich kann zwar dem Herrn Heidenreich meinen vollkommenen Beyfall darin nicht versagen, daß

es subjektiv keine gleichgültige Handlung, folglich auch kein Dürfen giebt:

„Die moralische Vernunft gebiethet jederzeit mit unnachläßiger Strenge: vor ihrem Richterstuhle bleibt kein Fall unbestimmt, und unter ihrer Gesetzgebung ist keine freye Handlung gleichgültig: — in Beziehung auf das Sittengesetz, im Bewußtseyn eines Handelnden giebt es also kein blosses Erlaubtseyn"

sagt Herr Heidenreich an der angezogenen Stelle S. 110. ganz richtig; aber unmöglich können mich die Gründe des Herrn Heidenreich überzeugen, daß das Dürfen, insbesondere der rechtliche Zwang, nur von Seite desjenigen begründet werde, welcher gegen das verbiethende moralische Gesetz einen Andern als Mittel zu seinem Zwecke gebraucht. Eben darum, weil diesem durch das Gesetz verbothen sey, einem Andern Unrecht zu thun, glaubt Herr Heidenreich, erlaube eben dasselbe Gesetz dem Beleidigten, das Unrecht mit Gewalt abzutreiben, und gebiethe dem Beleidigten, sich diesem gerechten Zwange nicht zu widersetzen. Diesen Sätzen, wenn man sie genauer in Erwägung zieht, liegt unstreitig eine erschlichene Ausgleitung in ein fremdes Gebieth zum Grunde. Eben durch die Ableitung des Dürfens von dem moralischen Gesetze mißkennt man selbst nicht, daß man sich in den Grenzen der moralischen

Gesetz-

Gesetzgebung, folglich auch in den Schranken des moralischen Richterstuhles befinde: was kann uns nun berechtigen, in dieser innern geistigen Sphäre die dahin gar nicht gehörige Abkunft eines heterogenen äußern Begriffes des rechtlichen Zwanges aufzusuchen. Das moralische Gesetz stellt zwar einen Jeden zu seinem eigenen Richter in seinem Gewissen auf; aber über Andere giebt das Gesetz keine Befugniß, nicht einmal innerlich, viel weniger äußerlich zu urtheilen: wie könnte es auch dem Verletzten eine Befugniß ertheilen, über den Beleidiger zu richten, da selbiges, wie Herr Heidenreich selbst ganz richtig zugestehet, jedem Subjekte in jedem Falle, und jedem Moment unnachlässig (für das Innere) gebiethet oder verbiethet a)?

§. 18.

a) Eben aus dieser Ableitung des rechtlichen Dürfens und des Zwanges von dem Moralgesetze fließen die bedenklichsten und gefährlichsten Sätze; denn eben darum, weil sich der Unrechtthuende der gegen ihn von dem Verletzten rechtmäßig ausgeübten Gewalt nicht widersetzen darf, so folgte daraus, daß der Widerstand einer Nation gegen Despoten oder Tyrannen eben darum, weil Letztere Unrecht thun, rechtmässig sey, und kein Widerstand gegen eine solche Volksgewalt entgegengesetzt werden dürfe.

§. 18.

Und zwar nicht von Seite des verletzten Subjektes.

Wenn das Moralgesetz verbiethet, sich dem äußerlichen rechtmässigen Zwange zu widersetzen, so muß schon die Möglichkeit des äußern rechtlichen Zwanges aus ihrer ächten Quelle, die aber eben darum auch eine äußerliche seyn muß, gehörig erwiesen seyn: das Moralgesetz wird zwar immer verbiethen, einen Andern als Mittel zu seinem Zwecke zu gebrauchen; es wird daher auch dem Verletzenden gebiethen, das zugefügte Unrecht wiederum gut zu machen; aber daß es demjenigen, welcher gleich dem Beleidiger Bürger in dem moralischen Reiche ist, erlaube, in seiner eigenen Sache den äußerlichen Richter und Vollzieher seiner Urtheilsprüche zu machen, hierüber kann man mit Recht eine vorgängige standhafte Deduktion fodern. Doch will ich mich auch über diesen Punkt in keine Weitschichtigkeiten einlassen, und lediglich bey dem von Herrn Heidenreich aufgestellten Satze stehen bleiben,

> „daß subjektiv das moralische Gesetz immer
> „strenge gebiethe, oder verbiethe, und in kei-
> „nem Falle eine gleichgültige Handlung zu-
> „lasse."

§. 19.

§. 19.

Noch von Seite des Verletzenden.

In keinem Falle giebt es also ein subjektives Dürfen; es muß daher in dem Charakter der Handlung selbst als dem Gegenstande des Gesetzes der Grund liegen, warum etwas erlaubt sey oder nicht. Kurz, der Grund des Dürfens muß objektiv erhoben werden; denn, wenn auch der Beleidiger sich dem rechtmässigen Zwange nicht widersetzen darf, so liegt dann nicht in seinem Subjekte das Dürfen, sondern nur das Verboth, sich nicht zu widersetzen: es muß daher auch in diesem Gesichtspunkte das Dürfen sich auf das Objekt, und nicht auf das Subjekt beziehen.

§. 20.

Das Dürfen muß objektiv begründet werden.

Eben darum kann aber auch das Dürfen nicht aus dem moralischen Gesetze, als einem Praktischen fließen; nur in so ferne das moralische Gesetz einem handelnden Subjekte durch seine belebende Triebfeder in dem Gewissen das Sollen oder Nichtsollen bestimmt, kann man es ein praktisches Gesetz für die Willkür nennen. Für Objekte, wenn auch Subjekte selbst überhaupt als Objekte betrachtet werden, giebt es kein praktisches Gesetz; denn die

bele-

belebende Triebfeder, unter welcher von der Freyheit gehandelt werden soll, oder nicht, wird objektiv gänzlich vermißt: es giebt daher für Objekte nur theoretische Grundsätze, welche erst dann zu einer gesetzlichen Würde erhoben werden, wenn sie sich einem wirklich handelnden freyen Subjekte als Gebothe oder Verbothe mittels einer praktischen Triebfeder darstellen a).

Das Dürfen, wie gesagt worden, muß also aus der Natur eines Objektes, nicht eines Subjektes deduzirt werden. Ob, und wie dieses möglich sey, wird nachstehende Untersuchung darthun.

§. 20.

Das Objekt, aus welchem das Dürfen fließt, sind freye Handlungen.

Objekte in dem Gesichtspunkte, auf den wir hier gerichtet sind, können nur freye Handlungen (objektiv betrachtet) seyn. Aus der Natur einer freyen Handlung überhaupt muß sich also das Dürfen entwickeln lassen.

Unter dem Dürfen versteht man eine vernünftige Möglichkeit, und unter dem Begriffe der Möglichkeit

a) Man sehe hierüber nach, was Kant in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre Einleitung III. schreibt.

lichkeit ein Können. Das vernünftige Können, das ist, das Dürfen, das vernünftigmögliche Handeln, muß also seinen Entstehungsgrund in der Natur gewisser freyer Handlungen haben. In der Materie solcher Handlungen kann dieser Grund nicht liegen; denn das Dürfen betrifft lediglich die Form einer Handlung

§. 21.

Entwicklung des Dürfens aus freyen Handlungen. Das Gesetz dieser Handlung muß hier ein objektiver Denkgrundsatz seyn.

Eine jede Handlung erhält von der Kraft, von welcher gewirkt oder gehandelt wird, die Form ihrer Möglichkeit, und da hier von einer vernünftigen Kraft, nicht von einer physischen — blind wirkenden die Rede ist, so muß diese vernünftige Kraft unter dem Bewußtseyn, d. i. unter der Vernunft selbst stehen, und ihre Form der Möglichkeit von der Letztern bestimmt werden. Folglich in so weit es einer freyen Kraft nach dem Urtheile der Vernunft zu handeln möglich ist, in so ferne ist die Erlaubniß dazu, das vernünftige Können, das Dürfen für das Objekt (die Handlung) gegründet.

Aber, wird man mir hier einwenden, nun erfodert es eben wieder eine Regel, nach welcher die Vernunft diese Möglichkeit zu handeln, ob sie wirklich

lich der Kraft zukomme, beurtheilen muß; folglich geht es dann wieder, da von der Freyheit die Rede ist, auf ein praktisches Gesetz hinaus. Auf einen objektiven Grundsatz, sollte man sagen, nicht auf ein Gesetz, das einem freyen Subjekte beym wirklichen Handeln gegeben ist; denn hier ist nicht die Frage aufgeworfen: Was hat das Subjekt nach einem bestimmten Gesetze in besondern Fällen zu thun? sondern: Wie kenne ich an einer jeden Handlung in Abstracto schon, ohne auf meine besondere subjektive Verhältnisse Rücksicht zu nehmen, das Erlaubte oder Unerlaubte, das Dürfen, Können oder Nichtkönnen?

§. 22.

Diese objektive Regel der freyen Handlungen fließt aus der Natur einer freyen Kraft.

Nach dem bereits Angeführten muß diese objektive Regel überhaupt in der Natur einer freyen, unter dem Bewußtseyn stehenden Kraft liegen. In dem Begriffe einer freyen Kraft, eines freyen Willens überhaupt betrachtet, liegt nichts anders, als die Möglichkeit, zu handeln, wie man will: dieses bestimmt uns aber noch kein Dürfen, eben darum, weil die Causalität in diesem Falle ganz und gar regellos ist. In diesem Begriffe liegt noch ganz allein das Merkmal des blossen Könnens.

§. 23.

§. 23.

Die freye Kraft bezieht sich entweder auf das handelnde Subjekt, oder auf die Kräfte der Natur, oder auf andere freye Wesen.

Dieses Vermögen, nach seiner Willkür handeln zu können oder nicht, ohne beschränkt, oder durch Etwas gezwungen werden zu können, wird in dem Bewußtseyn durch die Vernunft betrachtet

1. In Bezug auf das Subjekt, welchem dieses freye Wollen zukömmt.

2. In Bezug auf empirischbedingte Kräfte der Natur; und

3. In Bezug auf ein anderes freyes Wollen außer ihm, oder was Eines ist, auf eine Collision mehrerer freyer Subjekte.

§. 24.

Im ersten Falle bezieht sich das Dürfen auf das Objekt der gebothenen Handlung: Was gebothen ist, darf man.

Im ersten Falle, wenn man die Freyheit in Bezug auf das freyhandelnde Subjekt in Betrachtung zieht, fließt selbst aus der Freyheit für das Sub=

Subjekt schlechterdings das Gesetz: Es soll frey handeln — sich durch nichts Aeußeres zum Handeln zwingen lassen; und in diesem Gesichtspunkte entsteht bey einer wirklichen Handlung durch subjektive Erwägung das moralische Gesetz für das freye vernünftige Subjekt. Objektiv in Bezug auf die Handlung werden durch diese subjektive Beschränkung die freyen Handlungen in zwey wesentlich verschiedene Klassen getheilt. Die erste begreift jene Handlungen, zu welchen das Subjekt durch das Gesetz verbunden wird, und diese werden als möglich, das ist, als erlaubt überhaupt dargestellt a); und in so ferne von diesen Handlungen der Urgrund in der freyen Kraft aufgesucht wird, ist dieses Mögliche ein vernünftiges Können, ein Dürfen. Die zweyte Klasse der Handlungen ist der ersten entgegengesetzt, und kömmt daher unter der Kategorie des Unerlaubten in dem Bewußtseyn vor. So haben wir dann durch die Beziehung der Freyheit auf das Subjekt, für das handelnde Subjekt selbst ein Gesetz, für das Objektive der Handlungen ein Erlaubtseyn; und in so ferne die Handlung ihre Form durch die objektive betrachtete vernünftige Kraft erhält, ein vernünftiges Können — ein Dürfen. Dieses Dürfen

a) In dem Begriffe des Nothwendigen — dessen, was geschehen soll, liegt auch immer der Begriff des Möglichen — dessen, was geschehen dürfe.

sen wird zwar auch dem Subjekte zugeschrieben; man pflegt zu sagen: Ich darf — ich darf dieses oder jenes thun.

Dieses kömmt daher, weil die Kraft und Handlung, welche objektiv betrachtet wird, in dem Subjekte, das sie betrachtet, selbst gegründet ist. Man vermischt daher das Objektive mit dem Subjektiven, und schreibt irrigerweise das Dürfen unmittelbar auch dem moralischen Gesetze unter dem Titel eines Permissivgesetzes zu, da doch das moralische Gesetz nur das handelnde Subjekt unmittelbar durch Sollen oder Nichtsollen bestimmt, und dann erst nach dieser Bestimmung des Subjektes die diesem zugeschriebne Kraft dadurch mit allen aus ihr hervorgehenden Handlungen das Prädikat des Dürfens erhält. In diesem zweyten Gesichtspunkte aber wird die Freyheit sodann nicht mehr als gesetzgebend, sondern objektiv, als durch die Gesetzgebung mit ihrem Können in zwo Klassen, des Erlaubten und Unerlaubten getheilet, vorgestellt.

In so ferne also die vernünftige Kraft, das zu thun, was man solle, mit dem Subjekte Eines ausmacht, kann man sagen, daß das Subjekt etwas thun dürfe oder nicht, obschon eigentlich dieses Dürfen als vernünftiges moralisches Können in dem Objekte oder der freyen Handlung ihren unmittelbaren

Grund hat. Dieses moralische Dürfen wird auch in der Anwendung auf die physischen Kräfte des handelnden Subjektes auf die nämliche Art bestimmt; in soferne nämlich dieses Subjekt etwas mit seinen physischen Kräften nach der Vorschrift des materiel-moralischen Gesetzes thun solle oder nicht, in so weit werden auch die mit diesen Kräften erzeugten Handlungen unter die Kategorie des Erlaubten oder Unerlaubten gebracht. So z. B. ist die willkürliche Anwendung der Bewegungskraft eines gewissen Subjekts aus bloßem blinden Triebe unmoralisch, weil auf das moralische Gesetz, gegen die vernünftige Natur des Menschen, nicht Rücksicht genommen wird; in diesem Gesichtspunkte giebt es also nur dann ein moralisches Dürfen, wenn das Moralgesetz die Anwendung der physischen Kräfte des Subjekts zu einer bestimmten Handlung gebeut: unerlaubt hingegen ist die physische Anwendung dieser Kräfte, wenn die Handlung von dem Moralgesetze dem Subjekte verbothen wird.

Aus dem so eben beschriebenen Gesichtspunkte also geht folgender Grundsatz hervor:

„Alles ist objektiv-moralisch möglich (erlaubt), was das Gesetz gebeut; unmöglich (unerlaubt), was das Moralgesetz verbeut."

§. 25.

§. 25.

Im zweyten Falle bezieht sich das Dürfen auf die Zwecke der Natur: man darf thun, was diesen gemäß ist.

Im zweyten Falle, wenn die Freyheit nicht in ihrer gesetzlichen Authorität, somit nicht in Bezug auf ein bestimmtes Subjekt betrachtet, sondern nur überhaupt auf fremde Kräfte der Natur bezogen wird, so kömmt das Dürfen unter einer ganz andern Bedeutung vor. Diese empirischen Kräfte können nämlich in zweyerley Betracht von der Vernunft genommen werden: einmal als blos physische blinde Kräfte, folglich als ein blos mechanisches Können; und in dieser Rücksicht ist die Kategorie des Dürfens darauf nicht anwendbar; denn so läßt sich mit physischen Kräften auch das bewirken, was gerade zweckwidrig, folglich auch vernunftwidrig ist; dann aber als einer vernünftigen freyen Kausalität zu einem zweckmäßigen Gebrauche untergeordnete Kräfte; und in diesem Falle sind dieselben nicht mehr blind wirkend, sondern müssen von dieser freyen Kausalität zu gewissen von der Natur schon angeordneten Zwecken angewendet werden; wenn man anders nicht die Folgen dieser Hin ansetzung der Naturzwecke erfahren will; in soferne also ihre natürliche Bestimmung z. B. der Organisation von vernünftigen Wesen eingesehen werden kann, erstrecket sich das Können dieser Kräfte nicht so weit, als der Naturmechanismus, sondern nur in so

weit die natürliche Bestimmung eingesehen werden kann.

So ist auch jede Kraft eines vernünftigen organisirten Wesens von der Natur zu einem gewissen Zwecke bestimmt; und so weit nun diese Bestimmung geht, reicht auch das vernünftige Können, das Dürfen dieser Kraft.

Hier tritt also ein anderer Grundsatz des Dürfens ein, nämlich:

„Wenn man vernunftmäßig handeln, das ist, gewisse Zwecke erreichen will, so darf man die Naturkräfte nur nach den von der Natur selbst bestimmten Zwecken gebrauchen."

In diesem zweyten Gesichtspunkte haben wir also wieder eine blos objektive hypothetische Bestimmung des Dürfens; die noch einzig übrige Betrachtung der Freyheit in Bezug auf andere freye Wesen kömmt vor

§. 26.

Im dritten Falle bezieht sich das Dürfen auf die Natur zwoer freyen Kräfte; man darf nicht agiren auf ein freyes Wesen ohne seine Einwilligung: geschieht es doch, so darf dieses reagiren.

Im dritten Falle. — Diese Betrachtung freyer Wesen, wie sie in Wechselwirkung ge-

gen

gen einander stehen, führt uns auf einen von den vorigen ganz wesentlich verschiedenen Begriff des Dürfens.

Wenn zwo Kräfte auf einander wirken, so ist der theoretische Denkgrundsatz der Gleichheit der Aktion und Reaktion (oder der Grundsatz der Wechselwirkung) die Bestimmung ihres wechselseitigen Könnens.

Keine Wirkung kann nämlich ohne ihre Ursache gedacht werden; es muß daher bey ungleichen Kräften, welche einander gegenüber stehen, wenn je eine Gegenkraft wahrnehmbar seyn solle, eine Reaktion, und zwar in gleichem Maaße nothwendig geschehen: gerade so viel, als die Reaktion Kraft hat, wird von der Aktion, wenn dieselbe größere Kräfte besitzet, aufgehoben werden: ohne das würde man nur eine einzelne Kraft, und nicht zugleich eine vorhandene Gegenkraft, und zwar, wenn die Wirkung und Gegenwirkung nicht in gleichem Maaße geschähe, eine wirkende Ursache ohne Wirkung denken müssen.

Sind beyde Kräfte gleich, so wird sich nach dem Grundsatze der Gleichheit der Aktion und Reaktion die Wirkung beyder Kräfte im Falle der Wechselwirkung gegen einander aufheben. Nun denke man sich aber eben auch eine freye Kraft un-

ter der Kategorie der Kausalität: wenn eine solche in diesem Gesichtspunkte je denkbar seyn solle, muß sie, wie jede andere Kraft, unter den allgemeinen Denkgesetzen stehen; folglich muß die Vernunft auch das Können ihrer Kausalität in Bezug auf andere freye Wesen unter dem Denkgesetze der Gleichheit der Aktion und Reaktion beschränket denken. Und hierin haben wir nun, was wir gesucht haben, die wesentlichen Bestandtheile des vernünftigen rechtlichen Könnens mehrerer freyer Wesen gegen einander, d. i. den Rechtsgrundsatz, der also kein subjektives, sondern ein blos objektives Denkgesetz ist, wovon aber noch die strengere Deduktion weiter unten folgen wird.

§. 27.

Nur der erste Fall bezieht sich mittelbar auf das moralische Gesetz, in den zwey letzten Fällen ist das Dürfen schlechterdings theoretisch und objektiv.

Alle diese drey Grundsätze des Dürfens sind demnach schlechterdings objektiv: nur der erste Grundsatz bezieht sich mittelbar auf das moralische Gesetz. Während nämlich das moralische Gesetz unmittelbar das Subjekt verbindet, werden die Handlungen, zu welchen das Subjekt verbunden wird, als moralisch möglich oder unmöglich — erlaubt oder unerlaubt

objektiv dargestellt; und so giebt also ein moralisches Geboth der freyen Handlung die Form des Erlaubtseyns (des Dürfens), oder des Unerlaubtseyns (des Nichtdürfens).

Aber in den zwey angeführten übrigen Fällen wird gar nicht auf das subjektiv verbothen oder gebothen seyn — gesehen, um das Dürfen zu bestimmen, sondern lediglich auf den Zweck der Naturkraft — und im dritten Falle auf das Verhältniß der Freyheit, in so weit sie auf Freyheit agirt. Es ist daher in diesen zwey Fällen in Bezug auf das Dürfen gar kein Zusammenhang mit dem moralischen Gesetze. — Es wird in diesen lediglich das vernünftige objektive Können aus den Naturzwecken der empyrischen Kräfte oder der Freyheit — und nicht, wie in dem ersten Falle, aus dem subjektiven moralischen Gebothe abgeleitet. Es hat daher das Dürfen in dem zweyten und dritten Sinne weder mit den moralischen Gesetzen, noch mit einem andern Gesetze etwas gemein. Es ist in diesen zwoen Bedeutungen in allem Betrachte objektiv, und wird nur zufälliger Weise unter die Kategorie des moralischen Dürfens (des ersten Falles) gebracht, wenn einem Subjekte das, was man vermöge des zweyten und dritten Falles vernünftiger Weise überhaupt darf, wirklich durch das moralische Gesetz gebothen, folglich als

moralisch möglich dargestellt wird a). Es beweist auch dieses die Erfahrung zur Genüge. Was im zweyten und dritten Falle erlaubt ist, ist es nicht allzeit im ersten.

So z. B. darf man objektiv nach dem Zwecke der Natur aller Speisen sich bedienen, wie man will, aber subjektiv kann mir doch diese oder jene Speise verbothen seyn: so darf man auch nach dem dritten Grundsatze alle Rechte gegen Jedermann mit rechtlichem Zwange behaupten, und doch kann es nach dem ersten Grundsatze unter die moralisch unerlaubten Handlungen gehören, einen Schuldner, der durch unzeitigen Zwang gänzlich zu Grunde gerichtet würde, mit rechtlichem Zwange zur Entrichtung seiner Schuldigkeit anzuhalten.

Es ist demnach offenbar, daß das Dürfen im zweyten und dritten Falle gar keinen Bezug auf ein praktisches Gesetz habe — sondern daß das Dürfen in diesem Betrachte blos objektiv als ein vernünftiges Können nach den Denkgesetzen, unter welchen die Natur als organisirtes Wesen, oder die Freyheit in Bezug auf eine andere Freyheit stehet, zu

a) In so weit man etwas objektiv nicht darf, z. B. weil es gegen die Zwecke der Natur läuft, nennt man es auch naturwidrig: in so weit dieses auch subjektiv durch das Moralgesetz verbothen ist, pflegt man es unerlaubt zu nennen.

betrachten, und aus dieser objektiven Quelle auch ganz allein abzuleiten sey a).

§. 28.

Das rechtliche Dürfen kann also nicht aus einem Permissivgesetze der Moral abgeleitet werden.

So wie sich also das Dürfen in dem juridischen Sinne nicht aus einem Gesetze ableiten läßt, so ist auch die Lehre derjenigen Rechtslehrer, welche das Recht von einem Permissivgesetze ableiten, weder von Seite des verletzenden, noch des verletzten Subjektes gegründet; zur Bestimmung des Rechtsprinzips kann also kein praktisches Gesetz dienen, sondern dasselbe ist blos als ein theoretisches Denkgesetz in den Schranken der Wechselwirkung vernünftiger Kräfte aufzusuchen.

§. 29.

Dieses erkannten die größten Männer, sonderheitlich Kant und Fichte: des Ersten Meynung wird hier untersucht.

Genug: die Unzulässigkeit der Ableitung des Rechtsprinzips vom Moralgesetze haben bereits die größten Männer eingesehen, und sich bestrebt, diesen Urgrundsatz sowohl in Hinsicht auf die Form, als

a) Das Dürfen kann in dem ersten Betrachte das moralische Dürfen — im zweyten das Dürfen der Klugheit — im dritten das juridische Dürfen genannt werden.

als auf die Materie von jenem des Moralgesetzes ganz abzuschneiden.

Hierunter zeichnen sich besonders Herr Professor Kant, und Herr Fichte aus: beyde sind jedoch wesentlich von einander in ihren Meynungen verschieden, und ich habe mir vorgenommen, in dieser meiner Abhandlung das System des Herrn Fichte in eine ganz besondere Vergleichuug mit dem Meinigen zu stellen: gegenwärtig will ich das Grundgesetz des Rechtes, welches Herr Professor Kant aufstellt, in Untersuchung nehmen.

§. 30.

Nach Herrn Professor Kant gehöret zur Gesetzgebung eine Gesetzformel und eine Triebfeder.

Um die Scheidung der Jurisprudenz von der Moral einzuleiten, untersucht Herr Professor Kant die Natur der Gesetzgebung überhaupt für die freye Willkür in seinen methaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre Einleitung III. Er nimmt hiezu zwey wesentliche Hauptstücke an; 1. das Gesetz, welches die Handlung objektiv als nothwendig darstellt; 2. eine Triebfeder für das Subjekt, wodurch dasselbe zur objektiv nothwendigen Handlung bestimmt wird.

Das erste Hauptstück ist nach Herrn Kant ein blos theoretisches Erkenntniß, ein bloßer Innhalt einer objektiven Regel, oder, wie sich Herr Tiefs-

trunk

trunk über Herrn Professor Kants Aufangsgründe ꝛc. in seinen Untersuchungen des Privat- und öffentlichen Rechts ausdrückt:

„Durch das Gesetz stellt man sich nur vor,
„daß es der Willkür möglich sey, sich nach
„demselben zu bestimmen."

§. 31.

In der Formel kömmt das moralische und juridische Gesetz überein, aber nicht in der Triebfeder.

In dem ersten Hauptstücke kommen nun die juridischen und moralischen Gesetze ganz überein: in dem zweyten aber, der Triebfeder nämlich sind sie wesentlich von einander verschieden. In Hinsicht auf das moralische Gesetz ist selbiges die Triebfeder für das Subjekt selbst, oder, das Gesetz ist selbst der Grund der Pflicht, d. i. es macht sich selbst zur Triebfeder.

§. 32.

Das juridische Gesetz hat nach Herrn Kant eine äußere Triebfeder, den Zwang.

In dem zweyten, nämlich dem juridischen Gesichtspunkte wird eine äußere Triebfeder zugelassen, die nicht aus dem Gesetze selbst hervorgehet, eine Triebfeder, die, wie Herr Professor Kant sich ausdrückt,

„von

„von den pathologischen Bestimmungsgrün-
„den der Willkür — den Neigungen oder
„Abneigungen, und unter diesen von der letz-
„ten Art hergenommen seyn müsse, weil es
„eine Gesetzgebung, welche nöthigend, nicht
„eine Anlockung, die einladend ist, seyn
„solle."

Unter dieser Voraussetzung wäre also nach Herrn Professor Kant das Rechtsgesetz, welches nur mittels sinnlicher Triebfedern wirket, ganz von dem moralischen, das selbst Triebfeder ist, abgesondert, und da die Materie des Rechtsgesetzes die äußere Freyheit betrifft, so hielt es nicht schwer, die Formen dieses Gesetzes nach der von Herrn Professor Kant schon anderswo bestimmten Form eines reinen Vernunftgesetzes auf folgende Art auszudrücken:

„Handle äußerlich so, daß der freye Ge-
„brauch deiner Willkür mit der Freyheit
„von Jedermann nach einem allgemeinen Ge-
„setze bestehen könne."

Aus diesem Gesetze wird nun das Recht als eine Folge abgeleitet:

„Eine jede Handlung ist recht, die, oder nach
„deren Maxime die Freyheit der Willkür
„eines

„eines Jeden mit Jedermanns Freyheit nach
„einem allgemeinen Gesetze bestehen kann"

und der Rechtszwang als ein — bey jedem entgegengesetzten Hindernisse einer Wirkung nothwendig erfolgender Widerstand, dem Begriffe des Rechts als wesentliche Eigenschaft angehängt.

§. 33.

Ich sehe keinen Grund ein, eine solche Triebfeder anzunehmen, oder anzuerkennen.

Es ist nun zwar ein allerdings großes Verdienst des Herrn Professors Kant um die Rechtswissenschaft, daß er der Jurisprudenz ganz abgeschiedene Gränzen von der Moral durch die Absonderung der beyderseitigen Gesetze anwies. Aber demungeachtet scheint es mir, daß dadurch für die Wissenschaft des Rechts noch lange nicht das ächte Prinzip gewonnen sey. Ich gestehe zwar Herrn Professor Kant ganz gerne zu, daß das Gesetz, objektiv betrachtet, nichts als eine theoretische Erkenntniß sey: doch halte ich dafür, daß eben dieses noch eine andere Erläuterung erfodere. In objektiver Betrachtung macht das Gesetz es möglich, eine freye Willkür als frey handelnd sich vorzustellen; insonderheit zeigt mir das Rechtsgesetz, wie ich die Freyheit beyeinanderstehender vernünftiger Wesen nicht anders, als unter dem Gesetze des Widerstandes gegen allen

rechts-

rechtswidrigen Zwang denken könne; d. i. die Freyheit steht unter der Kategorie der Wechselwirkung; und daher in soweit blos unter einem auf die Freyheit angewendeten Denkgesetze. Unter dieser Erläuterung bin ich auch mit Herrn Professor Kant darin verstanden, daß das Gesetz für die freye Willkür im objektiven Sinne nichts anders, als eine bloße Anwendung einer reinen Denkform sey: in dieser Gestalt erhält es aber nicht die Würde eines praktischen Gesetzes. Ein Gesetz drückt eine Nothwendigkeit aus, nach welcher die Willkür freyer Wesen zwar nicht handeln muß (denn sonst wäre es nicht frey), doch aber handeln solle, wenn es anders die Würde eines freyen Wesens, unter der es steht, und sich denkt, beybehalten will; aber damit ist für die subjektive Nöthigung, welche eigentlich die wesentliche Eigenschaft eines praktischen Gesetzes ausmacht, noch gar nichts geschehen. Daß ein Gesetz subjektiv, mittels Vorstellung der Pflicht auf ein beschränktes, folglich auch zu einer Handlung sinnlich zu bestimmendes Wesen wirke, dazu wird, wie Herr Professor Kant richtig bemerkt, eine Triebfeder — das Gefühl der Nöthigung erfodert; ist nun diese Triebfeder (die Vorstellung desselben) mittels des Gefühles der Achtung bewirkt, so haben wir alle Eigenschaften des moralischen Gesetzes und die gänzliche Uebereinstimmung alles desjenigen, was zu einer Handlung von geistigen und sinnlichen

lichen Vermögen erfordert wird, beysammen: — ist aber bey dem nämlichen Inhalte des Gesetzes die Triebfeder von äußern Gegenständen, die auf das Gefühl wirken, entlehnt, so soll dieses die Wesenheit eines juridischen Gesetzes ausmachen. Hier ist nun meine Meynung von jener des Herrn Professors Kant ganz verschieden.

§. 34.

Es giebt Reize oder Abschreckungen für eine thierische Willkür (brutum arbitrium), aber keine sinnliche äußere Triebfeder für eine freye Willkür (liberum arbitrium).

Ich kann bey einer thierischen Willkür zwar wohl Reize, oder sinnliche zufällige Abschreckungen für das untere Begehrungsvermögen, aber keine sinnliche äußere Triebfeder erkennen, um ein freyes Subjekt zu einer gewissen Handlung zu nöthigen: ich kann kein Gesetz ohne eine gewisse Nöthigung denken: sinnliche Reize und Abschreckungen mögen zwar bey jeder thierischen Bewegung in soweit ein physisches Gesetz der Kausalität abgeben, als sie in unmittelbarer Verbindung mit der Bewegung selbst stehen. Aber selbst in diesen Fällen läßt sich keine allgemeine objektive Gesetzformel, folglich auch kein eigentliches praktisches Gesetz für bestimmte Handlungen denken; selbst bey der thierischen Willkür läßt sich nie zu Stande bringen, daß eine bestimmte Wirkung durch eine be-

stimmte Neigung in jeder Zeit gesetzlich hervorgebracht werde. So z. B. ist es zwar ganz gewiß, daß jedes Thier seine Vernichtung fürchtet, aber doch selbst die Todesfurcht kann manchmal das vom Hunger geplagte Thier von seiner Raubsucht nicht abhalten; der gewisse Tod wird den thierisch gestimmten Unmäßigen nicht von seiner unordentlichen Lebensart zurückbringen, und den Rachsüchtigen nicht von der Ausübung seiner Leidenschaft abschrecken.

§. 35.

Selbst für Thiere können Reize oder Abschreckungen keine Triebfeder für allgemeine Gesetze abgeben.

Wenn also die pathologischen Bestimmungsgründe einer thierischen Willkür wegen der unendlichen Mannigfaltigkeit der thierischen Anlagen niemal für eine bestimmte objektive Gesetzformel eine zureichende Triebfeder wenigstens im Allgemeinen abgeben können, sondern höchstens nur theoretische Kunstregeln für die Behandlung einer gewissen Art von Thieren an die Hand geben, und dieses selbst nur in dem Falle, wo die abschreckenden Gefühle unmittelbar und zu gleicher Zeit mit dem verbothenen Gegenstande verknüpft sind, wie viel weniger kann eine solche pathologische Triebfeder ein juridisches Gesetz unterstützen, da die bedrohten neigungswidrigen Gefühle nicht unmittelbar mit der verbothenen Handlung

lung verknüpft werden können, sondern nur zufällig wirken, wenn die Zeitumstände es zulassen.

§. 36.

Eine freye Willkür kann zwar sinnliche Triebfedern sich zur Maxime machen, aber nicht unter dem Gesetze derselben stehen.

Für eine thierische Willkür läßt sich in den pathologischen Bestimmungsgründen eine gewisse, jedoch nur unbestimmte, folglich zur Unterstützung einer allgemeinen Gesetzformel niemal taugende Nöthigung denken — und diese ist blos eine mechanische, unter dem Denkgesetze der Kausalität stehende Nöthigung, die jedesmal selbst, um zu wirken, mit dem physischen Gesetze auf das engste in der Vorstellung vereiniget seyn muß — das abschreckende Gefühl das mit der Handlung erfolgen kann, ist selbst das Gesetz — und zwar das natürliche Gesetz der Thiere. Bey einer freyen mit einem sinnlichen Begehrungsvermögen vereinigten Willkür, ist es schon das erste allgemeine gebiethende Gesetz, daß sie sich durch sinnliche Antriebe zu keiner Handlung verleiten lassen solle; — nur in soweit sie die sinnlichen Reize oder Abschreckungen sich selbst zur Maxime macht, in soweit kann man auf den Erfolg von den sinnlichen Gefühlen rechnen — und selbst in diesem Falle kann man wegen der unendlichen Ver-

schiedenheit der Temperamente und der dabey eintretenden Interesse die Wirkung der physischen Gesetze der Brutalität bey allen Menschen in gleicher allgemeiner Einstimmung nie erwarten.

§. 37.

Die moralische Triebfeder ist unmittelbar mit der Absicht zu handeln durch das moralische Gesetz verbunden.

Das moralische Gesetz richtet sich nicht nach der Verschiedenheit der Temperamente, sondern ist für jede freye Willkür gleich und allgemein nöthigend, und unter seinem gebiethenden Ansehen ist in allen vernünftigen Wesen bey jeder Handlung derselben unmittelbar das Gefühl der Selbstachtung, oder der Selbstverachtung in dem Gewissen auf eine gleiche Art verbunden, ist also nicht nach der Verschiedenheit der thierischen Anlage verschieden, sondern ist jederzeit ob- und subjektiv absolute und in allen Fällen gültig, d. i. schlechterdings gebiethend, und sein Ansehen durch vernünftige Nöthigung behauptend: ihm gebührt mithin auch wahrhaft und ganz allein das Prädikat einer gesetzlichen Würde in Hinsicht auf alle vernünftige Wesen.

Durch die äußerlichen Triebfedern oder durch die von äußerlichen Gegenständen erweckten Gefühle läßt sich zwar wohl die Erreichung der Natur-

zwecke,

zwecke eben darum, weil die Natur letztere mit dieser verknüpft hat, ganz wohl begreifen; aber daß eben diese fremden Gefühle in der geistigen Sphäre des Menschen, der Freyheit, von Wirkung seyn sollen, läßt sich unmöglich einsehen; nur dann, wenn die Freyheit sich diesen äußern Triebfedern selbst überlassen will, wirkt dieselbe auf diese äußere Bestimmungsgründe, nicht diese auf sie.

§. 38.

Für eine freye Willkür giebt es also nur moralische Gesetze.

Die Freyheit kann kein Gesetz und keine Triebfedern des Gesetzes erkennen, als die sie sich selbst, und zwar aus ihrer eigenen Natur giebt: etwas Fremdartiges kann auf die Freyheit nicht wirken.

Außer dem Ausdrucke des Gesetzes selbst kann also kein weiterer Bestimmungsgrund als nöthigend für die freye Willkür angenommen werden; es giebt daher für einen freyen Willen nur ein einziges Gesetz, nämlich das moralische, das unbedingt, absolut, nöthigend ist; alle übrigen Triebfedern des untern Begehrungsvermögens gehören zu den physischen Naturverhältnissen, und nicht zu einem Gesetze der Freyheit. Ich kann zwar eine — moralische Nothwendigkeit ausdrückende Regel z. B. das so-

genannte juridische Grundgesetz, in so weit es objektiv eine nothwendige Vorschrift ausdrücket, subjektiv für mich mittelst einer Maxime, durch welche ich ein Gefühl z. B. die Abschreckung der Strafe zur Triebfeder aufgenommen, mir zur Richtschnur meiner Handlungen machen; aber behaupten läßt sich doch nicht, daß ich durch diese freywillig angenommene heterogene Triebfeder auf eine gesetzliche Art bestimmt worden sey.

§. 39.

Aeußere Eindrücke wirken auf freye Wesen nur zufällig.

Es läßt sich gar keine Verbindlichkeit, keine Pflicht, viel weniger ein physisches Müssen für die freye Willkür in einer solchen durch Reize oder Abschreckungen hervorgebrachten äußerlichen Handlung denken; ich folge solchen physischen Vorschriften nur hypothetisch, wenn ich die Folgen meiner Handlungen nicht gerne übertragen will, oder wenn ich ihnen nicht ausweichen kann: der Rachsüchtige verachtet alle Abschreckung der Strafe, um nur seiner Leidenschaft zu fröhnen, und der Hausdieb wird durch alle ihm angedrohte körperliche Uebel nicht von seinen Vergehungen zurückgeschreckt, weil er hofft, denselben ausweichen zu können. Wie mögen also solche unzulängliche Triebfedern zur Unterstützung äusserlicher juridischer Gesetze angenommen werden?

§. 40.

§. 40.

Die moralische Nöthigung drückt sich vor und nach jeder Handlung durch ein in allen Subjekten gleiches Gefühl des Gewissens aus.

Man wird mir einwenden, daß auch die moralische Triebfeder auf die Freyheit nicht nothwendig wirke, sondern es immer noch von letzterer abhange, den moralischen Gesetzen zu folgen oder nicht, daß mithin auch hier die Triebfeder nur eine zufällige und keine nöthigende Wirkungskraft besitze.

Die moralische Nöthigung beruhet auf dem Gewissen, welches bey jeder vorzunehmenden Handlung vorläufig schon die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Handlung mit dem moralischen Gesetze jederzeit, und nothwendig (ohne Rücksicht auf die zufällige Beschaffenheit der Temperamente) ausdrückt, und dadurch dem Gesetze ein Uebergewicht über alle sinnliche Handlungen, wenn anders der freye Wille dieser Stimme folgen will, verschafft. Dieses mit dem Gedanken von jeder Handlung schon verknüpfte Gefühl der Billigung oder Mißbilligung bestimmt schlechterdings in unsern Herzen schon vorhinein den Werth oder Unwerth einer jeden Handlung mit einer unnachsichtlichen Strenge, so wie auch selbes nach erfolgter Handlung in Hinsicht auf unsern moralischen Gehalt den strengsten Richter unverzüglich macht. Dadurch erhält das Denkgesetz,

unter welchem wir die Freyheit überhaupt denken, auch für den Willen gesetzliche — absolute Achtung abnöthigende — nicht zur Handlung zwingende Authorität: es legt unpartheyisch jedem Menschen den Werth seiner Handlungen und seiner selbst vor Augen: überläßt aber doch seiner freyen Willkür, ob er den innerlichen Ausspruch einer verdienten Billigung oder Mißbilligung des Gewissens sich zuziehen wolle a). So allein kann eine Nöthigung, ein Gesetz für Freyheit gedacht werden.

§. 41.

Nicht aber das juridische Gesetz.

Denke man sich nun das sogenannte juridische Gesetz unter einer äußern Triebfeder: diese sagt dem Subjekte nicht, wie es doch, um gesetzlich zu nöthigen, seyn sollte, daß das unangenehme Gefühl, welches das Gesetz androhet, mit der Handlung schon selbst unmittelbar verknüpft sey, wie das Gefühl des Gewissens unter dem moralischen Gesetze; sondern diese Triebfeder kann lediglich drohen, daß, wenn der Uebertreter nicht vorsichtig oder mächtig genug ist, die Folgen seiner Handlungen zu hemmen, etwas

a) Es kann zwar dieses Gefühl absichtlich unterdrückt werden: aber so wenig, als ein Widerstreit zwischen dem moralischen Gesetze und einer freyen Handlung anders als ein Widerstreit gedacht werden kann, so wenig kann dieses Gefühl als nothwendige Folge dieses Denkens aufgehoben werden.

was Unangenehmes für ihn erfolgen könne, und mit diesem Ausspruche läßt diese Triebfeder es der Willkür lediglich zu bestimmen übrig, ob es ihr gefällig seyn wolle, ihren Abmahnungen zu folgen oder nicht. Kurz, es ist keine wahre Nöthigung, welche zu einem praktischen Gesetze erfodert wird, vorhanden.

§. 42.

Für eine freye Willkür giebt es also nur moralische, keine juridische Gesetze.

Für einen freyen Willen giebt es also nur moralische Gesetze: die sogenannten juridischen Gesetze sind keine Gesetze für den freyen Willen: sie können also auch nicht in einer an den Willen gerichteten gebiethenden Form ausgedrückt werden: juridische Gesetze sind lediglich theoretische, auf Denkformeln beruhende Grundsätze, richten sich nicht an den Willen, sondern bestimmen lediglich nur die Begriffe des Rechts, keineswegs der Pflichten, und sind schlechterdings zur analytischen Auflösung des Problems bestimmt, wie und auf was Art die äußerliche Haupteigenschaft des Rechtes, der rechtliche Zwang, am leichtesten und sichersten zu erzielen sey.

§. 43.

Das kantische juridische Gesetz scheidet also nicht besser die Jurisprudenz von der Moral, als die ihm vorgegangenen Meynungen.

Wenn nun die vorgehende Beleuchtung es keinem Zweifel mehr ausgesetzt seyn läßt, daß der Unterschied, welchen Herr Professor Kant zwischen dem moralischen Gesetze und dem juridischen aufstellt, nicht Statt finde, so treffen gegen das juridische Prinzip des Herrn Professors Kant alle diejenigen Bedenklichkeiten ein, welche bereits oben in Hinsicht auf die Ableitung des Rechtes aus dem Moralgesetze sich überhaupt aufgedeckt haben.

§. 44.

In Ansehung der Materie ist das Kantische Prinzip noch mehr Bedenklichkeiten unterworfen.

Noch größeren Bedenklichkeiten ist das juridische Prinzip, wenn es in der Form eines Gesetzes aufgestellt ist, in Hinsicht auf die Materie desselben unterworfen.

§. 45.

Nach Herrn Professor Kant ist es unrecht, wenn man seine Freyheit nicht nach dem Begriffe der Möglichkeit der Freyheit Anderer beschränkt.

Wenn das allgemeine Rechtsgesetz gebiethet:

„Daß man äußerlich so handeln soll, daß „der freye Gebrauch der Willkür mit der „Freyheit von Jedermann nach einem allge„meinen Gesetze zusammen bestehen könne“ —

wenn zumal, wie Herr Professor Kant ganz richtig deduziret, das Recht mit der Befugniß zu zwingen, analytisch verbunden ist, und letztere nicht erst von jenem als eine Folge mittelst eines künstlichen Schlusses abgeleitet ist; so folgt hieraus nothwendig, daß dasjenige, was mit eines Andern Freyheit nach einem allgemeinen Gesetze nicht zusammen bestehen kann, immer unrecht bleibe, gegen welches jeder Zeit der Andere ein Recht, sich demselben entgegen zu setzen, folglich auch ihn zur Hebung des Unrechtes zu zwingen, um so mehr haben muß, als überhaupt, wie so eben gesagt worden, Recht und Zwang Einen Begriff nach Herrn Professor Kant ausmachen, und von einander nicht getrennt werden können, weil ohne den Rechtszwang gerade der wesentliche Bestandtheil mangeln würde, welcher nach der Lehre des Herrn Professors Kant die Moral von der Juris-

prudenz durch die Absönderung der Triebfeder, und durch die Abtheilung der Pflichten in Zwangs- und moralische Pflichten trennet.

Ein Jeder muß vermöge des allgemeinen Rechtsgesetzes seine Freyheit durch die Möglichkeit der Freyheit des Andern beschränken, mithin kann auch Niemand etwas unternehmen, erwerben, oder thun, was diesen Gesetzen entgegen stehet, und wenn man es thut, so bleibt es nothwendig und ewig unrecht, und man kann zur Hebung dieses Unrechts durch rechtlichen Zwang angehalten werden.

§. 46.

Sklaverey wäre also ganz und gar dem juridischen Gesetze entgegen.

Hier fodert also Herr Professor Kant und Herr Professor Tieftrunk mit Recht, daß Menschen sich nicht als Sklaven anbiethen, verdingen und verhandeln können: denn, wie Herr Tieftrunk im 1ten Theile seiner Untersuchung S. 413. sagt:

„Kein dem Rechte der Menschheit huldigen-
„der Mensch darf zu einem Vertrage einwil-
„ligen, durch welchen die Rechtsfähigkeit des
„Andern vernichtet werden sollte."

§. 47.

§. 47.

Sie würde also, wo sie eingeführt ist, von den Sklaven selbst wieder mit Gewalt aufgehoben werden können.

Ein Gesetz, das Sklaverey und den Handel mit Sklaven duldet, ist nach dieser Lehre widerrechtlich: kein solcher verkaufter Mensch kann die unveräußerlichen Rechte der Menschheit, Freyheit und Gleichheit, verlieren: — in einem solchen Lande, wo Sklaverey herrscht, geschieht denjenigen Unrecht, die auf diese Art durch Handeln in Sklaverey gerathen: sie behalten also ihre Rechte nichts desloweniger, und mit diesen das Befugniß des rechtlichen Widerstandes als einen unvertilgbaren Charakter der Menschheit bey, den sie nur wegen der Uebermacht der freyen Bürger nicht öffenelich mit Gewalt behaupten können.

Also alle jene Völkerschaften, welche von Anbeginn der Welt den Sklavenhandel trieben, und das Recht dazu in ihre Gesetze aufnahmen, thaten der Menschheit Unrecht. Es wäre ihnen recht geschehen, wenn die Sklaven sich mit Uebermacht gegen sie aufgelehnt, und ihre unveräußerlichen Rechte durch den eben so unveräußerlichen rechtlichen Zwang geltend gemacht hätten: daß es nicht geschah, war blos Schwachheit von Seite der Sklaven,

ven, um zu Vermeidung eines vermeyntlich größeren Uebels der Politik das kostbarste Kleinod der Menschheit, die unveräußerlichen Rechte, durch Jahrhunderte aufzuopfern.

§. 48.

Nach Herrn Professor Kant darf gegen das gesetzgebende Staatsoberhaupt in keinem Falle Gewalt gebraucht werden.

Schon aus diesen Beyspielen zeigt sich, wie aus der Annahme eines juridischen Grundgesetzes für die Willkür nothwendig sehr bedenkliche praktische Konsequenzen fließen müssen, und ich kann nicht begreifen, wie ein so großer Mann, als Herr Professor Kant ist, ganz gegen sein Grundprinzip des Rechts den Satz behaupten konnte (in seinem Staatsrechte S. 177.), daß ein ganzes Volk, wenn es sich einmal einem Regenten in einer bestimmten Regierungsform unterworfen habe,

„wider das gesetzgebende Oberhanpt des „Staats keinen rechtmäßigen Widerstand „mehr habe; — denn nur durch Unterwer„fung unter einen allgemein gesetzgebenden „Willen sey ein rechtlicher Zustand möglich, „also gebe es kein Recht des Aufstandes, „noch weniger des Aufruhrs, am allerwe„nigsten gegen ihn als einzelne Person (Mo„narch)

„narch) unter dem Vorwande des Miß-
„brauchs seiner Gewalt (Tyranney), Ver-
„greifung an seiner Person, ja an seinem
„Leben. Der geringste Versuch dazu sey
„Hochverrath: der Grund der Pflicht des
„Volks, einen selbst für unerträglich aus-
„gegebenen Mißbrauch der obersten Gewalt
„dennoch zu ertragen, liege darin: daß Wi-
„derstand gegen die höchste Gesetzgebung nie-
„mal anderst, als gesetzwidrig, ja als die
„ganze Verfassung zernichtend gedacht wer-
„den müsse; denn, um zu demselben befug-
„zu seyn, müßte ein öffentliches Gesetz vor-
„handen seyn, welches diesen Widerstand
„des Volks erlaubte, d. i. die oberste Ge-
„setzgebung enthielte eine Bestimmung in
„sich, nicht die oberste zu seyn, und das
„Volk als Unterthan in einem und demsel-
„ben Urtheile zum Souverain über den zu
„machen, dem es unterthan ist, welches sich
„widerspreche, und wovon der Widerspruch
„alsbald in die Augen falle"

§. 49.

§. 49.

Dieß scheint mir aber aus seinem juridischen Grundprinzip nicht zu fließen.

Wie diese Folgerungen aus der von Herrn Professor Kant aufgestellten gesetzlichen Formel des Rechtsprinzips fließen können, sehe ich wahrhaftig nicht ein. Ein Jeder soll seine Freyheit beschränken, daß eines Andern Freyheit neben der Seinen nach einem allgemeinen Gesetze bestehen könne: hieraus kann man wohl den Schluß ziehen, daß ein jedes Volk eine solche Staatsverfassung sich wählen, und darein einwilligen müsse, welche mit der Freyheit Aller zusammen bestehen könne, daß hingegen alle jene Staatsverfassungen, welche mit Jedermanns Freyheit nicht zusammen bestehen können, ganz und gar unrecht seyen, — mit Gültigkeit nicht bestehen, und von dem Volke, wenn es anders die Politik nicht daran hindert, nach Belieben wieder aufgehoben werden mögen.

§. 50.

Nach Herrn Professor Kant kann nur eine demokratische Regierungsform eine rechtliche seyn.

Eben so richtig fließt aus dem nämlichen Grundgesetze des Rechts, daß (wie Herr Professor Kant selbst §. 46. seines Staatsrechts der Meynung ist) nur eine demokratische Regierungsform rechtmäßig

seyn

seyn könne, d. i. die gesetzgebende Gewalt nur dem vereinten Willen des Volks zukomme, und

gegen diese gesetzgebende Gewalt des Volkes (Souveränität des Volkes) oder gegen das gesetzgebende Oberhaupt des Staats kein rechtmäßiger Widerstand Platz greife.

§. 51.

Gegen den allgemeinen Willen, oder die Volkssouveränität läßt sich nun freylich in der Demokratie kein Rechtszwang möglich denken.

In dieser Voraussetzung ist auch diese Folgerung des Herrn Professors Kant vollkommen richtig; denn in einer Volksregierung kann der allgemeine gesetzgebende Wille unmöglich etwas wollen, was nicht mit Jedermanns Freyheit zusammen bestehen kann, eben darum, weil der allgemeine Wille aus der Summe der Privatwillen eines Jeden zusammengesetzt ist: unter dieser Idee läßt sich also allein eine dem Grundgesetze gemäße Verfassung denken, der sich ein Jeder nach eben diesem Grundprinzip des Rechts unterwerfen muß, eben darum, weil er seine Freyheit mit jedes Andern seiner Freyheit zusammenstimmend machen solle; und wenn man sich nun einmal einer solchen Staatsverfassung unterworfen hat, so wäre es gegen das Rechtsgesetz, sich wieder derselben entziehen zu wollen, oder dem allgemeinen

gebie-

biethenden Willen (der Volkssouverainität), dem man sich unterwarf, als unterworfen Widerstand zu leisten.

§. 52.

Aber ich sehe nicht ein, wie man sich nach dem Prinzip des Herrn Professors Kant einer Monarchie gültig unterwerfen könne.

So weit kann ich nun mit Herrn Professor Kant ganz verstanden seyn; aber das ist mir unmöglich, einzusehen, daß man sich einer Staatsverfassung gültig unterwerfen könne, in welcher man den wesentlichen Bestandtheil des Rechts, den rechtlichen Zwang, blos auf gutes Glück ohne alle Versicherung eines rechtmäßigen Gebrauchs der Obergewalt, wie z. B. wenn ein Volk sich einen einzigen Regenten einen Monarchen wählet, unterwerfen kann: ein Jeder ist verbunden, seine Freyheit so zu beschränken, daß die Freyheit Anderer neben ihm nach einem allgemeinen Gesetze bestehen könne; wie kann nun wohl nach diesem Gesetze die Gültigkeit eines Vertrags zugelassen werden, vermöge welchem die Freyheit des Volks so beschränket, jene des Monarchen aber so ausgedehnt wird, daß gegen ihn, im Falle, wenn er seine Gewalt mißbraucht, ein Despot oder Tyrann wird, und somit aller Anderer Freyheit und mit dieser die ursprüngliche Verfassung selbst aufhebt, gar kein Widerstand Platz greifen könne?

Aus

Aus dem kantischen Prinzip fließt vielmehr das Gegentheil, daß nämlich eine Verfassung, durch welche die Freyheit oder der wesentlichste Bestandtheil derselben nicht nach einem allgemeinen Gesetze versichert, sondern dieselbe einem bloßen Ungefähr ausgesetzt ist, ganz und gar rechtswidrig sey, unmöglich bestehen könne, und somit alle Augenblicke wieder von dem Volke aufgehoben werden möge.

Man kann hier nicht sagen, daß es ein Widerspruch wäre, sich einem Regenten zu unterwerfen, und dann denselben wieder zu beurtheilen, und sich ihm zu widersetzen. Nein: man kann vielmehr einem solchen Regenten entgegen setzen, daß es keine Souverainität, als jene des Volkes gebe, daß er somit gar kein Regent, sondern lediglich ein Verwalter der Staatsgewalt im Namen des Volkes sey, daß einem andern, als dem allgemeinen Willen des Volks sich unterwerfen, gegen das Urgesetz des Rechtes laufe: daß man mithin verbunden sey, sich von einer angemaßten fremden Gewalt nicht beherrschen zu lassen, sondern daß vielmehr das unveräußerliche Urrecht es erfodere, sich von einer solchen rechtswidrigen Regierung zu befreyen.

Dieses war auch jederzeit die konsequente Sprache aller Revolutionairs, die Königreiche umstürzten. Man braucht der Urquelle des Rechts nur die gesetzliche Form anzupassen, so folgt schon von sich

selbst, daß alles unrecht ist, was diesem Gesetze entgegensteht, daß man sich dieser Verletzung unveräußerlicher Rechte jederzeit widersetzen könne.

§. 53.

Konsequenter scheinen mir andere Meynungen des Herrn Professors Kant aus seinem Prinzip zu fließen.

Herr Professor Kant stellt zwar gerade die gegentheiligen Sätze auf, aber nach meinem Ermessen fließen dieselben aus seinem Hauptgrundsatze des Rechtes nicht; konsequenter scheinen mir andere Behauptungen des Herrn Professors Kant zu seyn, z. B. folgende in seinen politischen Meynungen II. S. 52.

„Daß sich der bürgerliche Zustand blos als „ein rechtlicher Zustand betrachtet, auf fol„gende Prinzipien (die aus dem Hauptrechts„gesetze fließen) gründe:

1) Die Freyheit der Glieder der Societät als Menschen.

2) Die Gleichheit derselben mit jedem Andern als Unterthanen.

3) Die Selbstständigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Wesens als Bürgers.

Die Folgen hievon sind:

A. Daß ein Jeder sich selbst im Staate seinen Weg zur Glückseligkeit müsse wählen können; daß eine väterliche Regierung, wo man blos von der Gütigkeit des Staatsoberhaupts die Glückseligkeit erwarten kann, der größte, denkbare Despotismus sey. — Daß,

B. da die Geburt keine That desjenigen sey, der gebohren werde, diesem auch keine Ungleichheit des rechtlichen Zustandes, und keine Unterwerfung unter Zwangsgesetze, als blos diejenige, die ihm als Unterthan mit allen Andern gemein ist, zugezogen werden. Es könne daher kein angebohrnes Vorrecht Eines Gliedes des gemeinen Wesens als Mitunterthans vor dem Andern geben, und Niemand könne das Vorrecht des Standes, den er im gemeinen Wesen inne habe, an seine Nachkommen vererben, und somit sey auch der Regent nicht berechtiget, einen erblichen Mittelstand zwischen ihm und den übrigen Staatsbürgern zu begründen. (Sieh metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre II. Thl. S. 292.) Daß

C. eben darum, weil der Herrscher keine Privatperson sey, er auch kein Privateigenthum an irgend einem Boden, folglich auch keine Domainen haben könne, und dieses zwar um so

weniger; als in diesem Falle, weil es nur auf sein Gutbefinden ankäme, wie weit diese ausgebreitet werden sollten, der Staat Gefahr laufen würde, alles Eigenthum in den Händen der Regierung zu sehen. Daß ferner

D. es auch keine Korporation im Staate, keinen Stand und Orden geben könne, der als Eigenthümer den Boden zur alleinigen Benutzung der folgenden Generation ins Unendliche nach gewissen Statuten überliefern könnte: der Staat könne sie zu allen Zeiten aufheben, doch nur unter der Bedingung, den Ueberlebenden zu entschädigen.

§. 54.

Noch weitere Folgerungen könnten in verschiedenen praktischen Gegenständen aus dem kantischen Prinzip gezogen werden.

Unzählige andere Folgen könnte man aus dem nämlichen gebiethenden Prinzip in Hinsicht auf Religionsgegenstände, sonderheitlich auf religiöse Freyheit, geistliche Zehenden, in Hinsicht auf Leibeigenschaft, das Lehensystem, Gewerbschaften und das Strafrecht machen, und sohin auf eine konsequente Art den Satz aufstellen, daß, was immer in Bezug auf diese Gegenstände gegen das Urprinzip des Rechts läuft, und die Freyheit oder Gleichheit eines

Bür-

Bürgers zum Vortheile eines Andern aufhebt und beschränket, rechtswidrig, und somit als solches wieder aufzuheben sey.

§. 55.

Sonderheitlich in Hinsicht auf Revolutionen.

Nur noch Einen konsequenten Schritt weiter gemacht, so kann man unter dem Schutze des aufgestellten Rechtsurgrundes, alle Revolutionen nuter dem Titel der Wiederherstellung der unveräußerlichen Rechte der Menschen rechtfertigen: der Ruin ganzer Länder und Königreiche bewähret die traurige Fruchtbarkeit solcher gebiethender Rechtsgrundsätze, die mit ihrer gesetzlichen Form dem unruhigen Partheygeiste die erwünschte Gelegenheit an die Hand geben, Beschuldigungen der Tyranney und Despotie aus den ihnen nicht gefälligen Handlungen der Regenten, und das Befugniß, sich dagegen aufzulehnen, durch scheinbare Vernünfteleyen heraus zu heben.

Ich bin auch überzeugt, daß eben in solchen gebiethenden Grundsätzen des Naturrechts übelgesinnte Menschen einen unermessenen Spielraum finden, die besten und wohlgestimmtesten Staatsbürger in das Interesse feiner oder heftiger Leidenschaften zu ziehen, und daß eben dadurch ganze Reiche in Gefahr gesetzt werden müssen. Nach meinem Ermessen

ist die einzige Möglichkeit, allen sophistischen Schlupfwinkeln Thüren und Thore zu versperren, die Bestimmung des ächten Urgrundsatzes des Naturrechts, mit welchem die abgeleiteten Folgerungen auf eine leichte Art zusammen gehalten werden können, auf dem sohin die Wahrheit ein unerschütterliches Fundament gegen alle rechtswidrige Anmassungen dauerhaft finden kann.

§. 56.

Mein Versuch in Hinsicht auf die Bestimmung des Grundprinzips des Naturrechts.

Um nun den Versuch zur Bestimmung des wahren Urgrunds des Rechts anzutreten, ist vorzüglich der Fall anzugeben, mit welchem der gesunde Menschenverstand den Begriff eines Rechts verbindet.

§. 57.

Bestimmung des gemeinen Begriffes vom Rechte.

Offenbar versteht man unter diesem Begriffe nicht den Sinn, welchen man mit dem Beywörtlein recht verbindet, welches gewöhnlich soviel heißt, als gut — rechtmäßig — wahr. Bald nämlich bedeutet es: Man habe recht — nämlich wahr geredt: bald will es sagen: Daß man recht — moralisch gut oder rechtmäßig gehandelt hätte.

Das Wort Recht bezeichnet einen selbstständigen Begriff, der keiner Handlung zufällig anklebet, der eine eigene Würde hat, dessen Urgrund nun hier zu untersuchen kömmt.

§. 58.

Wann das Wort „Recht" im gemeinen Sinne gebraucht werde.

So lange Menschen für sich allein leben, ist von keinem Recht die Sprache; eben so wenig brauchen sie, wenn sie von Verhältnissen gegen leblose Dinge oder gegen unvernünftige Thiere reden, den Ausdruck: Recht. Selbst, wenn man die Menschen bey einander lebend betrachtet, so gehet das, was man Recht nennt, noch nicht aus dem Begriffe des bloßen Beysammenwohnens hervor, sondern erst, wenn gehandelt wird; ja, selbst in diesem Falle nur dann, wenn von freyer Willkür auf freye Willkür und nicht blos auf das Erkenntnißvermögen gehandelt wird, kann von einem Rechte die Rede entstehen.

Aber auch selbst bey dieser unmittelbaren Handlung der Freyheit auf Freyheit wird von einem Rechte noch nichts gemeldet, so lange die Handlung in Güte ohne allen Widerstand vor sich gehet, und der, auf den gehandelt wird, gegen den Handelnden keinen Widerspruch macht. Erst dann, wenn von

dieser oder jener Seite gegen die Handlung ein Widerspruch geschieht, fängt die Behauptung eines Rechts an: entweder widerspricht der Behandelte, und beruft sich auf ein Recht, der Handlung zu widerstehen, oder der Handelnde behauptet, daß er gegen die von dem Behandelten ihm in den Weg gelegten Hindernisse Widerstand zu leisten befugt sey.

§. 59.

Begriff des Rechts, wenn auf Jemand gehandelt wird.

Macht der Behandelte gegen den Handelnden einen solchen Widerspruch, so behauptet er nichts anders, als daß die Freyheit des Handelnden in diesem Falle keine Macht habe zu handeln, weil seine, des Behandelten, Freyheit nicht beschränkt sey, folglich eine gleiche freye Kraft, wie der Behandelnde, besitze, sohin durch den Widerstand dieser gleichen Kraft jene des Handelnden aufzuheben im Stande sey, wenn jener fortfahren sollte, seine unbefugten Anmassungen aufzustellen a).

§. 61.

a) Wer immer Angriffe auf mein Leben oder auf mein Eigenthum macht, von dem kann ich fodern, daß er von dem Angriffe abstehe, weil ich als ein freyer Mensch — gleich jenem — nicht eine Sache bin, mit der er nach Belieben disponiren kann; — fährt er demungeachtet mit dem Angriffe fort, so fängt das Befugniß, wirklichen Widerstand, oder thätige Reaktion zu leisten, an.

§. 60.

Begriff des Rechts, wenn der Handelnde solches behauptet.

Behauptet aber der Handelnde, daß er ein Recht auf den Behandelten habe, so will er nichts anders sagen, als daß der Theil der Freyheit, welchen der Behandelte durch einen Widerspruch gegen die Handlung dem Handelnden nicht zugestehen will, von jenem entweder durch freywillige Abtretung oder zur Strafe verloren gegangen, und ihm zugewachsen sey, und daß, wenn also seiner Handlung noch fernerer Widerstand in den Weg gelegt werden wolle, er mit seiner gleichen und freyen Kraft gegen diesen Widerstand reagiren könne a).

§. 61.

a) So z. B. wenn mir Jemand etwas versprochen hat, und es nicht leisten will, folglich gegen meine Foderung einen Widerspruch macht, so berufe ich mich auf den Vertrag, vermöge dessen mir jener ein Versprechen gemacht, und wird dann dennoch meiner Foderung nicht Genüge geleistet, so fängt von meiner Seite die rechtliche Reaktion an.

§. 61.

Charakteristisches Merkmal des Rechtsbegriffes.

In der gedachten Möglichkeit oder Unmöglichkeit zu handeln liegt also in diesem oder jenem Falle das Objekt des Rechts, und in der behaupteten Möglichkeit einer Reaktion, welche nach der Natur einer jeden Kraft auch einer freyen Causalität bey aller Aktion zustehet, liegt der Beziehungsgrund, welcher in beeden Fällen den wesentlichen Charakter des Rechts als eines Prädikats der Freyheit, oder einer freyen Kraft ausmacht.

Die Vernunft ist nämlich sich ihrer freyen Kraft bewußt: sie weiß, daß jede Kraft in Thätigkeit bestehe, daß Aufhebung der Thätigkeit Vernichtung der Kraft sey: sie beruft sich also auf ihre thätige Natur, wenn von einer andern eben so gearteten freyen Kraft gegen sie gehandelt, und ihre Thätigkeit zum Theile, oder ganz aufgehoben werden will, droht mit Reaktion, und erfüllt diese Drohung, wenn mit der Aktion fortgefahren wird, und eben hierin besteht der Begriff des rechtlichen Verfahrens. Mit dem Bewußtseyn der freyen Kraft, und der nach der Natur einer jeden gleichen Thätigkeit ihr möglichen gleichen Reaktion entwickelt sich also der Urbegriff des Rechts.

§. 62.

Das Recht ist ein reiner Vernunftbegriff.

Es braucht hier nicht erinnert zu werden, daß das Recht hier ganz rein als ein Begriff a priori blos in dem Gesichtspunkte eines von unsrer ursprünglichen Handlungs-Freyheit abstrahirten Begriffes in Betracht kömmt: die physischen Kräfte kommen hier gar nicht in Anschlag: Freyheit kann nur durch ihre eigene freye Entschließung aufgehoben werden: bloßer physischer Zwang hebt daher die Freyheit, und somit auch das Recht nicht auf; man behält daher, so lange man sich nicht selbst frey ergiebt, ungeachtet alles physischen Zwangs doch noch seine Rechte bey.

Non Jus, kann man immer sagen, sed vires deficiunt.

§. 63.

Definizion des Rechts nach meinem Grundprinzip.

Recht ist demnach nichts anderes, als die in dem Bewußtseyn von der Vernunft selbst erzeugte Vorstellung der einer freyen Kraft möglichen Reaktion gegen die Aktion einer andern freyen Kraft: wenn Freyheit auf Freyheit wirkt, ist auf Seite des Handelnden keine Macht zu handeln, d. i. kein Recht vorhanden, eben darum, weil der Andere auch noch Freyheit, d. i. eine Kraft, auf eine ganz gleiche Art,

ihm zu widerstehen hat, und dieß zwar nicht blos vermöge eines blinden physischen Triebes, sondern nach dem Urtheile der Vernunft selbst.

§. 64.

Weitere Erklärung des Rechtsbegriffes.

Es wird daher in solchen Fällen auf eine doppelte Art unrecht gehandelt, wenn man auf die Freyheit eines Andern keine Rücksicht nimmt; einmal, weil man gegen die Natur freyer Kräfte des Andern Freyheit zum Mittel seiner Absichten macht, und in diesem Betrachte ist es moralisch bös oder unerlaubt, so zu handeln a): in einem andern Betrachte sagt uns die Vernunft, daß die Freyheit, auf welche gehandelt wird, auf gleiche Art, als eine gleiche freye Kraft reagiren könne, und somit die ganze Handlung durch diese gleiche Reaktion nach dem Urtheile der Vernunft vernichtet werde, d. i. gegen die Natur der äußern Freyheit anstoße — widerrechtlich sey: und in diesem Gesichtspunkte ist die Rede vom Recht, und dieser Begriff steht mithin, weil hier von einem ganz äußerlichen Verhältnisse die Rede ist, mit jenem der Pflicht in gar keinem Zusammenhange.

§. 65.

a) Man sehe oben, was von dem moralischen Dürfen S. 41. gesagt wird.

§. 65.

Fortsetzung.

Die in dem bloßen Begriffe der Freyheit liegende Möglichkeit, gesetzlos agiren oder reagiren zu können, bezeichnet ein bloßes blindes Können; wenn aber die Vernunft über wechselseitige freye Kräfte bey einander wohnender vernünftiger Wesen reflektirt, und nach der objektiven Natur einer Kraft entscheidet, daß, wenn von der einen agirt wird, von der andern, auf welche agirt wird, reagirt werden könne, so verschaft diese Ueberlegung der Reaktion das Prädikat eines vernünftigen reflektirten Könnens, und weil es aber doch in dem Belieben der Freyheit stehet, bezeichnet es ein Dürfen, und in soweit mit diesem Dürfen die Möglichkeit, Widerstand zu gebrauchen, nach dem Urtheile der Vernunft gegen ein anderes freyes Wesen verknüpft ist — ein Recht.

Das Vernünftighandeln erfodert immer eine vorhergehende Ueberschlagung seiner Kräfte: so ist immer, wenn eine Handlung auf leblose Sachen oder unvernünftige Thiere vorzunehmen ist, die Reflexion nothwendig, ob eine physische Uebermacht dem Handelnden zu statten komme; ist dieses nicht der Fall, so erkläre ich es für unvernünftig, eine solche Unternehmung anzufangen: ich muß ein Ue-

bermaaß von Kräften haben, um gegen physische Körper oder Thiere mit Uebermacht zu handeln: weiters brauche ich hier nichts mehr zu überschlagen: die Natur hat mich mit hinreichender Macht zu meiner Absicht versehen, ich kann es also auch vernünftiger Weise unternehmen. Aber gegen ein freyes Wesen kann ich vielleicht wohl einer physischen Uebermacht mir bewußt seyn, aber ich sehe noch ein weiteres geistiges Vermögen, die negative Freyheit vor mir: ich frage mich, ob ich auch gegen diese Kraft nach Willkür handeln könne? Ich finde, daß diese Kraft mir vollkommen gleich ist, weil an ihr als einem blos negativen Vermögen von der Meinigen nichts unterschieden werden kann: ich sehe also, daß, wenn ich auf diese Kraft agire, keine Uebermacht von meiner Seite vorhanden sey, sondern dieses Vermögen meine Aktion, so lange es nur immer will, und nicht selbst nachgiebt, geistiger Weise elidire: ich kann mir daher keine Kraft beylegen, auf dieses Wesen mit vernünftiger Wirksamkeit zu handeln: ich kann es nicht, und weil dieses die Vernunft mir, der ich doch die Freyheit besitze, gerade das Gegentheil zu thun, sagt, so wird es ein Nichtdürfen, und in so weit ich dem Andern meine Gesinnungen nicht aufdringen kann, habe ich Unrecht, wenn es doch geschieht, und in so weit der Andere mir zu erkennen giebt, daß er im Falle, wenn ich vom Handeln nicht abstehen wer-

de,

de, er gegen mich reagiren würde, hat er ein Recht a).

§. 66.

Unterschied zwischen der rechtlichen Reaktion nach meinem Prinzip — und der natürlichen Reaktion der Freyheit überhaupt.

Man wird mir vielleicht sagen, warum es denn einer Reflexion der Vernunft in Hinsicht auf die Reaktion bedürfe, da die Möglichkeit zu reagiren nach der Natur einer jeden Kraft schon in der Freyheit selbst liege. Allein das Vermögen macht das vernünftige Können nicht aus: die Ueberlegung, welche in dem Bewußtseyn dieses Können nach einem gewissen Gesetze darstellt, unterscheidet das vernünftige überlegte Können von dem Gesetzlosen: das Gesetzlose kann zu jeder Zeit gegen andere freye Kräfte wirken, aber das Vernünftige nur dann, wenn eine Aktion in Hinsicht auf eine gleiche freye Kraft geschieht, und nicht die Handelnde davon zu dem Handeln auf das andere die Genehmigung von diesem erhalten hat: in diesem Falle tritt nach dem Urtheile der Vernunft die Möglichkeit, reagiren zu können, ein,

a) Gegen eine thierische Aktion wird nur bloße physische Gegengewalt gebraucht, und diese kommt unter dem Titel eines Rechtes niemal vor, weil ich mein Können dem Thiere nicht vorstellen, und dasselbe freywillig von der Aktion nicht abstehen kann.

ein, und diese Möglichkeit zu reagiren ist auch in dem Falle vorhanden, wenn das Behandelte seine Freyheit zum Theile oder ganz an einen Andern abgetreten hat, und sich der Aktion widersetzen will. Nur in diesen Fällen steht das freye Können in Bezug auf das wechselseitige Handeln freyer Kräfte aufeinander unter vernünftigen Gesetzen: in allen übrigen ist und bleibt es gesetzlos. Zudem weißt das gesetzlose Können der Freyheit weder von einem Maaße, noch Ziele zu handeln: aber die vernünftige Betrachtung zwoer freyen Kräfte gegen einander entdecket uns das objektive Gesetz dieser Kräfte, nämlich,

daß die Reaktion zwoer gleichen Kräfte vollkommen gleich der Aktion sey, und kein Ueberschuß von Seite der einen oder der andern seyn könne.

Und hier haben wir nun das objektive Gesetz der Freyheit:

Die Reaktion einer freyen Kraft ist der Aktion einer andern gleichfalls freyen Kraft vollkommen gleich.

In diesem Betrachte ist aber doch die agirende Freyheit durch kein Gesetz beschränkt: die Vernunft erklärt sich nur, daß, wenn auf die Freyheit agirt wird, eine gleiche Reaktion vernünftiger Weise erfolgen dürfe: und daß daher ein vernünftiges We-

sen

sen auf das andere willkürlich nicht agiren könne, wovon ihm aber doch die Möglichkeit in Hinsicht blos auf freye Causalität, folglich auf ihren gesetzlosen Zustand nicht abgesprochen werden kann; aber ob die Freyheit nun dieser vernünftigen Vorstellung folgen, und ob sie es auf eine Reaktion nicht ankommen lassen solle, ist eine andere Frage, welche aus der bloßen Betrachtung auf einander handelnder freyer Kräfte mithin in dem Gesichtspunkte des Rechts nicht entschieden werden kann, sondern in eine höhere Wissenschaft, die Moral, verwiesen werden muß.

§. 67.

Formel des Urgrunds des Rechts.

Der Grundsatz des Rechts ist also kein anderer, als

der theoretische Grundsatz der Gleichheit der Aktion und Reaktion angewandt durch die Vernunft auf den Begriff wechselseitig auf einander handelnder freyer Kräfte.

§. 68.

Dieser Urgrund ist ein theoretischer Grundsatz.

Es ist dieser Grundsatz ein theoretischer, weil durch ihn kein Gesetz der freyen Willkür aufgestellt wird, etwas Gewisses zu thun oder zu unterlassen, sondern sich durch ihn schlechterdings die Möglichkeit entwickelt, wie freye Wesen in dem wechselseitigen Handeln zu betrachten sind.

§. 69.

Ein Objetiver.

Er ist ein objektiver Grundsatz, weil man hier nicht die Freyheit in Bezug auf das Subjekt, sondern die Freyheit selbst als Objekt — bezogen auf eine gegenüber stehende andere Freyheit in Betracht zieht.

§. 70.

Ein Allgemeiner.

Er hat die Natur eines Grundsatzes, er ist allgemein, weil er auf die Freyheit überhaupt, folglich auf den ganzen Umfang aller beschränkter freyen Wesen paßt.

§. 71.

Ein schlechthin nothwendiger.

Er ist schlechterdings nothwendig, weil ohne Gleichheit der Aktion und Reaktion die Freyheit selbst in ihrem wechselseitigen Handeln vernichtet werden müßte.

§. 72.

Was er der Qualität nach ist.

Der Qualität nach bestimmt er die äußere freye Kraft überhaupt, folglich das wechselseitige Vermögen aller freyen Individuen in ihrem ganzen Umfange.

§. 73.

Was er der Relation nach ist.

Der Relation nach steht er unter der Kategorie der Wechselwirkung: er bestimmt die Regel des wechselseitigen Handelns der Freyheit auf einander.

§. 74.

Vergleichung des aufgestellten Grundprinzips mit dem gemeinen Begriffe des Rechts.

Es geht aus ihm der Begriff dessen, was man im gemeinen Verstande Recht nennt, einzig und allein hervor.

Recht wird im gemeinen Sinne das genannt, was ich an einen andern freyen Menschen fodern, und wenn er es nicht thut, von ihm erzwingen kann.

Dieser gemeine Begriff des Rechts kommt also schon mit dem aufgestellten Grundsatze darin überein, daß man zwey freye Kräfte neben einander bestehend annehmen muß, wenn man auf ihn kommen will.

Da der Begriff des Rechts überhaupt ein abstrakter Begriff ist, so muß ich auch, um ihn philosophisch zu entwickeln, blos zwey freye Kräfte überhaupt und in Abstrakto ganz entblöst von physischen Eigenschaften nebeneinander bestehend annehmen.

Denke ich mir nun zwey solche freye Kräfte nebeneinander bestehend, und überlege, wie sie handelnd so neben einander bestehen mögen, so finde ich in diesem bestimmten Verhältnisse keine andere Bestandtheile, als

1. die Möglichkeit beyder zu handeln, wie sie wollen, oder das Vermögen von nichts Außerem zum Handeln gezwungen werden zu können:

2. die Gleichheit; weil in diesem negativen Vermögen, von Nichts gezwungen werden

zu

zu können, in allen freyen Subjekten sich keine Unterscheidung machen läßt. Hieraus drängt sich mir

3. der Schluß auf, daß beyde diese freye Kräfte auf einander handlen und nicht handeln können. Handeln, weil sie beyde frey sind, folglich sie Nichts daran hindern kann: nicht handeln, weil wiederum beyde Kräfte frey und gleich sind, somit die behandelte freye Kraft der Handelnden jederzeit Widerstand leisten kann. Dieser Widerspruch hebt sich dadurch, daß das Handeln der Freyheit auf eine andere Freyheit nur dann ohne Genehmigung des Behandelten möglich ist, wenn man die Freyheit nur als Freyheit überhaupt, das ist, als gesetzlos betrachtet; wenn man aber die Freyheit unter einer vernünftigen Bestimmung sich vorstellt, so ist das Handeln auf eine gleiche freye Kraft nur dann möglich, wenn das zu Behandelnde in das Handeln eingewilliget hat; ist diese Einwilligung nicht da, so ist es zwar wohl in der gesetzlosen Ansicht der Freyheit, keineswegs aber nach der Vernunft möglich, in einem solchen Falle auf eine fremde Freyheit zu handeln, weil letztere der Behandelten gleich ist, somit durch eine freye Reaktion das Handeln aufheben kann.

Die nämliche Reaktion steht auch nach dem Urtheile der Vernunft der Freyheit zu, wenn sie auf eine freye Kraft mit Genehmigung derselben handeln

wollte, und diese ihr gegen ihre gegebene Einwilligung sich zu widerstehen unterfangen sollte.

Diese Möglichkeit zu reagiren erkennen beide freye Kräfte durch die Vernunft, und eben darum, weil sie sich dann diese Möglichkeit beylegen, ohne jedoch dazu genöthiget zu seyn, legen sie sich ein Dürfen bey.

Von dieser Reaktionsmöglichkeit können sich beide eben darum, weil sie vernünftig sind, Begriffe geben, das ist, einander sagen, daß, wenn fortgefahren werde, zu agiren, die Reaktion erfolgen werde: und wenn dann auf diese Vorstellung nicht nachgegeben wird, so können sie und dürfen eben darum nach dem Ausspruche der Vernunft wirklich reagiren, und zwar in gleichem Maaße, weil die Kräfte Beider gleich sind, und wenn von der andern stärker reagirt würde, als von der einen agiret wird, das Uebermaaß eine neue Aktion wäre, worauf von der andern Seite gleichfalls eine Reaktion erfolgen würde.

§. 75.

Uebereinstimmung des aufgestellten Prinzips mit dem gemeinen Rechtsbegriffe.

Dieses ist nun der ganze Begriff, welcher aus dem Beyeinanderseyn zweyer freyer Kräfte nach der Natur

Natur der Sache erhoben werden kann: dieser Begriff ist mit dem von mir aufgestellten Rechtsgrundsatze Eines und des nämlichen Inhaltes, und eben derselbe drückt das nämliche aus, was nach dem gemeinen Verstande

> fodern — und wenn der Foderung nicht nachgegeben wird, zwingen: das ist, ein Recht in dem strengsten Sinne heißt. Was zu erweisen war.

§. 76.

Fruchtbarkeit dieses Prinzips.

Ich werde die Fruchtbarkeit dieses Grundsatzes in seinen Folgen zeigen. — So wie aus ihm der allgemeine Begriff des Rechts fließt, so laßt sich auch auf denselben alles, was zur Bestimmung und Befestigung des Rechts nach der Natur der Sache erfodert wird, mit Leichtigkeit zurückführen. Entstehung des Eigenthumrechtes — Sicherheit desselben und aller übrigen Rechte durch die Errichtung eines Staates — das Ideal eines Staates selbst — das Staatsrecht — das allgemeine bürgerliche Recht — das Völkerrecht werden sich in einer untrennbaren Reihe von diesem Grundsatze ohne allen Zwang ableiten lassen, und die ehemals aufgeworfenen schwer-

sten Fragen des Naturrechtes dürften durch diesen Grundsatz nun eine leichte und bestimmte Erledigung erhalten.

§. 77.

Dieses Prinzip scheidet die Jurisprudenz wesentlich und vollkommen von der Moral.

Eine der wichtigsten Folgen kann ich hier zu berühren nicht umgehen, daß durch diesen Grundsatz der Jurisprudenz ein ganz abgesonderter Weg von der Moral, und ganz andere Resultate, als in jener aus dem moralischen Gesetze sich ergeben, angewiesen sind.

§. 78.

Dieses wird bewiesen.

Durch diesen Grundsatz sind nämlich zwey Gesichtspunkte angezeigt worden, aus welchen die Freyheit auf eine ganz wesentlich verschiedene Art betrachtet werden kann; der innerliche, vermöge welchem die Freyheit selbst von Innen dem Subjekte zum Gesetze wird, ist ganz der Moral eigen: der äußere, vermöge welchem die Freyheit nur in dem Verhältnisse, wie sie nicht auf sich, sondern von Außen auf ein anderes Subjekt agirt, kann, wie ich gezeigt habe, nur der Jurisprudenz gehören: beide müssen nothwendig ganz verschiedene Resultate

sultate hervorbringen; aus dem Einen gehen nichts als Pflichten hervor, die das Gesetz dem freyen Subjekte auflegt: aus dem Andern nichts als Rechte, das ist, der ganze Umfang der Reaktionsmöglichkeit, in soferne freye Wesen auf einander agiren.

§. 79.

Weitere Unterscheidungsmerkmale zwischen dem juridischen und moralischen Prinzip.

In dem ersten Sinne ist die Freyheit als die wesentliche geistige Eigenschaft des Menschen unveräußerlich: ich kann meine moralische Freyheit niemal aufgeben: denn es ist widersprechend, mich subjektiv als ein freyes vernünftiges Wesen ohne Freyheit zu denken; aber in der zweiten Bedeutung kann ich das äußerliche Merkmal der Freyheit, oder den rechtlichen Zwang an Andere theilweise, oder ganz veräußeren, ohne daß ich deßwegen in Widerspruch bey dem Gedanken an meine Freyheit gerathe. Ich denke mich bey einer solchen Veräußerung nicht als ein freyes Wesen ohne Freyheit, sondern nur in einem Theile meiner Freyheit, nämlich in Hinsicht des äußerlichen oder rechtlichen Zwanges beschränkt; die ganze Sphäre der innerlichen Handlungen der Freyheit, und selbst der äußerlichen, in soweit nämlich diese letztere sich nur auf

Pflichten, und nicht auf Rechte beziehen, bleiben dem Subjekte demungeachtet ohne alle Beschränkung.

§. 80.

Fortsetzung.

In der zweiten Ansicht ist nicht die Frage von dem, was man thun solle, sondern nur was die Freyheit als Objekt bey einer vernünftigen Ueberlegung in Bezug auf andere gleiche freye Wesen thun kann.

Eben darum, weil die Freyheit von Nichts, als von sich selbst abhängt, so kann sie auch in äußerlichen Verhältnissen durch ihre eigene Entschließung aufhören, äußerlich zu handeln: sie kann mithin auch sich selbst der Freyheit eines Andern unterwerfen, und somit nach ihrem eigenen Belieben aufhören, wenigstens äußerlich frey zu seyn: denn es hindert sie Nichts, wenn sie es will. Objektiv kann die Freyheit handeln, oder nicht handeln, sich erhalten, oder ihre Kraft frey zu handeln, zum Theil oder ganz beschränken: nach der Natur der Sache betrachtet, steht ihr dabey nichts entgegen: ob sie aber durch die selbstgewählte Hingebung ihrer freyen Kräfte dem moralischen Gesetze Genüge leistet, oder nicht, dieß ist eine blos subjektive Erwägung, an die ganz allein das vernünftige Wesen, dem die Freyheit zustand, gebunden ist; objektiv

findet man daran um so weniger etwas Ungerechtes, Unerlaubtes, da der Natur der Freyheit die freywillige Ergebung nicht widerspricht. Es mag dann auch wohl noch eine phisische Kraft, um Widerstand zu leisten, vorhanden seyn, aber geistige Kraft — Freyheit, wenn man sie einmal selbst freywillig aufgegeben hat, ist nach dem Urtheile der Vernunft nicht mehr vorhanden. Es mag wohl moralisch unrecht oder bös seyn, seine Freyheit gänzlich oder auch nur zum Theile in gewissen Verhältnissen aufzugeben, und einem Andern zu überlassen, auch mag der Uebernehmer gleichfalls durch die Annahme einer auf moralisch unerlaubte Weise dahin gegebene Freyheit moralisch bös handeln; aber hievon ist hier die Frage nicht, sondern die Frage reduzirt sich vielmehr dahin, ob Einer das noch behaupten könne, was er nach der Natur seiner Freyheit, folglich rechtmäßig aufgegeben hat, und ob der Andere, welcher etwas dem Recht gemäß übernommen hat, was er nach der Moral nicht übernehmen sollte, zur Abtretung des Uebernommenen, rechtlich gezwungen werden könne?

§. 81.

§. 81.

Fortsetzung, sonderheitlich Unterschied zwischen Moral und Jurisprudenz bey Veräußerung der äußern Freyheiten.

Die Beantwortung dieser beiden Fragen geht aus der Natur der Sache selbst hervor. Wenn man einem Verschwender wissentlich etwas abkauft, können sich Beide, der Käufer und Verkäufer, gegen die Moral verfehlen; allein das veräußerte Recht, oder der hinweggegebene Theil der reelen Freyheit, welche hier nur im rechtlichen Gesichtspunkte objektiv zu betrachten ist, steht nun nicht mehr dem Subjekte des Verschwenders zu, sie gehört einem Andern, und rücksichtlich ihrer hört von Seite des Veräußerenden bey jeder Handlung des Käufers die rechtliche Reaktion ganz auf. Man mag sich zwar wohl beiderseits in solchen Fällen gegen das moralische Gesetz verfehlen, aber man verfehlt sich doch nicht gegen die Freyheit als freye Kraft, welche thun kann, was sie will, folglich sich auch gegen die Moral verfehlen, die somit auch auf jede rechtliche Reaktion Verzicht leisten kann, weil dieselbe objektiv betrachtet nur unter der Kategorie des Könnens, nicht aber des Sollens nach dem Ermessen der Vernunft steht. Es verfällt also in solchen Fällen die Einwendung des Herrn Professors Kant von selbst,

daß,

daß, wenn man die äußere Freyheit gänzlich an Andere hingeben könnte, man eben darum auch die Möglichkeit sich verbindlich zu machen, aufhöbe, weil man dann keine Freyheit, somit auch keine Pflicht, die hingegebene Freyheit einem Andern zu lassen, mehr hätte.

Hier ist von moralischer Freyheit, von der Pflicht, die subjektiv ist, keine Rede: diese kann man freylich nicht abgeben; denn selbst der Sklave hat seine moralischen Pflichten, und er soll das, was er durch unerlaubte Verschwendung seiner äußern Freyheit verschleudert hat, durch geduldige Ertragung seines verschlimmerten Zustandes moralisch verbessern.

Bey der Veräußerung der äußern Freyheit kömmt die Pflicht in keine unmittelbare Betrachtung; nur die freye Uebergabe des Rechtes, und die Annahme desselben, folglich nur die Vergebung des freyen Könnens stellt sich der äußern Beurtheilung dar: diese Veräußerung kann dann, wenn sie nur freywillig geschehen ist, nicht anders, als nach der Natur der Freyheit dem Rechte gemäß angesehen werden: das Sollen wird einem Jeden im innern Richterstuhle des Gewissens zu erwägen überlassen.

§. 82.

Die freye Kraft kann durch Nichts gehindert werden, sich selbst zu veräußeren.

Was sollte auch die Freyheit im äußern Betrachte verhindern, sich selbst mit all ihren äußern Verhältnissen aufzugeben, und sich einem andern freyen Wesen zu überlassen? Nicht ihre eigene Kraft: weil sie blos als solche betrachtet, thun kann, was sie will: aber dann kann sie auch das Veräußerte wieder zurücknehmen? — Was wird aber dann hierüber die Vernunft aussprechen? — Sie wird nach den Denkgesetzen von dieser aufgegebenen Kraft nothwendig sagen müssen, daß eine aufgehobene Kraft keine Kraft mehr sey: daß, was vernichtet worden ist, nicht mehr durch sich selbst etwas werden könne, daß somit auch die Freyheit, wenn sie sich einmal selbst aufgegeben, sich nicht mehr selbst wieder herstellen könne. In einem andern höhern Gesichtspunkte wird die Vernunft entscheiden, daß es von der einen und andern Seite gefehlt sey, der innern Freyheit eines Subjekts einen beträchtlichen Theil ihrer Handlungsgegenstände zu entziehen: aber dabey kann sie doch den Ausspruch der Vernunft in der ersten Betrachtung nicht mehr zurücknehmen: daß nämlich eine vernichtete Kraft sich selbst nicht mehr wieder herstellen könne: sie kann zwar durch das Gesetz der Liebe den Annehmenden ver-

verpflichten, die von dem Uebergebenden übernommene Freyheit dem Ersten wieder zurückzugeben; sie überläßt es aber dabey doch seinem freyen Willen, ob er diesem Liebesgesetze sich unterwerfen wolle, oder nicht: ja, sie erkennt selbst, daß er es nach vollkommenen Pflichten nicht mehr schuldig sey, weil des Andern Freyheit nun die seinige geworden: sie verbiethet sogar dem Rechtlosgewordenen allen Zwang gegen den Ersten, und weißt den moralischen Streit ganz von dem Richterstuhle der strengen Pflichten hinweg vor das Forum der Liebespflichten, bey welchem aber kein äußerer Zwang mehr Platz greift, sondern auf das strengste verbothen ist.

§. 83.

Weitere praktische Folgerungen aus dem aufgestellten Prinzip.

Die praktische Anwendung dieses Prinzips wird zeigen, daß dasselbe einen leichten und sicheren Weg zur Auflösung der wichtigsten rechtlichen Streitfragen bahne, derer bisherige Entscheidung aus willkürlich — ohne genugsame Deduktion angenommenen Prinzipien in den Staaten so vieles Unheil verbreitete. Da man nach dem Prinzip der Gleichheit der Aktion und Reaktion seine Freyheit theilweise oder ganz an Andere abtreten kann: so ist es eine ausgemachte Sache, daß keine Staatsverfassung, auch

auch selbst nicht die Despotie, widerrechtlich sey, (von dem Moralischen oder Unmoralischen ist die Rede nicht) daß, wenn man sein Befugniß zu reagiren, den rechtlichen Zwang, einmal abgetreten hat, man unter keinem Vorwande einen Regreß mehr zu demselben habe: daß man mit keinem Rechtsgrunde, und in keinem Falle einseitige Revolutionen, Aufuhr, Entsetzungen der Regenten, Königsmord beschönigen könne a): daß die Verschiedenheit der Stän-

a) Selbst die strengsten Vertheidiger des Königthums standen in Hinsicht auf Revolutionen aus Abgang eines bestimmten Rechtsprinzips immer im Zweifel, und waren geneigt, in gewissen Gesichtspunkten die einseitigen Revolutionen zu begünstigen: so sagt der berühmte englische Redner Burke bey Genz über die französische Revolution 1. Thl. S. 41.

„Das Kassiren der Könige, wovon diese Herren als von einer ziemlich unbedeutenden Zeremonie sprechen, kann nicht leicht ohne die äußerste Gewalt ins Werk gerichtet werden. Alsdann aber tritt der Fall des Krieges ein, und die Probleme der Staatswissenschaft haben ein Ende. Unter den Waffen wird den Gesetzen Stillschweigen gebothen, und Tribunäle schwinden mit dem Frieden dahin, den sie nicht länger erhalten können. Die Revolution von 1688. ward in einem Kriege errungen, unter solchen Umständen, die einzig einen Krieg, und vorzüglich einen bürgerlichen Krieg rechtfertigen können.

„Ein nothwendiger Krieg ist ein gerechter Krieg.“ —

Die

Stände und der Geburt, daß Knechtschaft und alle andere rechtliche Verhältnisse, welche einen Stand oder eine Person mehr, als Andere, begünstigen, nicht unrecht seyn, wenn sie einmal rechtmäßig eingeführt sind: rechtmäßig aber werden sie durch ausdrückliche oder stillschweigende Genehmigung der übrigen Bürger im Staate eingeführt. Selbst unrechtmäßiger Zwang kann den Verlust der Freyheit nach sich ziehen, wenn der Gezwungene solche selbst auf-

Die Frage über die Entsetzung, oder wie dir Herren lieber wollen, über das Kassiren der Könige, ist von jeher nicht eine Frage des Staatsrechts, sondern eine außerordentliche Frage der Staatsklugheit gewesen, und wird es ewig bleiben, eine Frage, bey deren Entscheidung es (wie in allen Fällen, wo Staatsklugheit das Wort hat) weniger auf positive Befugnisse, als auf Anordnung, auf Führung, auf Mittel und Wege, auf Berechnung der wahrscheinlichen Folgen ankömmt. So wie sie nicht für gewöhnliche Mißbräuche bestimmt war, so ist sie auch nicht von der Art, um von gewöhnlichen Köpfen behandelt zu werden. In der Theorie ist die letzte Grenzlinie, wo Gehorsam aufhören, und Widerstand beginnen soll, schwach, dunkel, schwer anzugeben. Es ist keine einzelne Handlung, keine einzelne Begebenheit, was diese Linie bestimmt. Eine Staatsverwaltung muß äußerst herabgekommen und verderbt, und die Aussicht auf die Zukunft muß so

 trost-

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

aufgiebt, und sich dem Zwingenden freywillig unterwirft; denn Freyheit läßt sich nur durch eigene Ergebung verlieren. Hieraus werden sich die Folgerungen auf Krieg = und Friedensschlüsse — auf Eroberungen und stillschweigende Unterwerfung eroberter Nationen von sich selbst ergeben.

§. 84.

trostlos, als das Gefühl des Vergangenen schmerzhaft seyn, ehe man es wagen darf, an einen gänzlichen Umsturz zu denken. Wenn dieser jammervolle Zustand gekommen ist, dann geben die Symptome der Krankheit auch selbst die Arzneymittel an, klar und verständlich genug für die, welche die Natur ausrüstete, in verzweifelten Nöthen diesen letzten, gefahrvollen bittern Trank dem zerrütteten Staate darzureichen; dann werden Zeiten, Gelegenheiten und Auffoderungen am besten lehren, was gethan werden muß. Der Weise wird sich nach der Wichtigkeit der Bewegungsgründe bestimmen; der Reizbare nach dem Gefühle der Unterdrückung; der Hochmüthige nach dem Grade seiner Erbitterung über den Mißbrauch der Macht in unwürdigen Händen, der Tapfere und Kühne nach den Aussichten auf ehrenvolle Gefahr in einer schönen Sache: aber — rechtmäßig oder unrechtmäßig, wird eine Revolution allemal die äußerste, letzte Zuflucht des Denkenden und des Guten seyn."

§. 84.

Sonderheitlich in Bezug auf Politik.

Aber auch so wie der Grundsatz der Gleichheit der Aktion und Reaktion in Bezug auf freye, neben einander wohnende Wesen die Jurisprudenz von der Moral durch eine scharfe Grenzlinie scheidet, wird auch auf der andern Seite die Politik durch eben dasselbe in ihre natürlichen Schranken verwiesen werden können. Sie wird als eine Dienerinn, und nicht als eine Beherrscherinn der Rechte dargestellt werden, und man wird die aus diesem Grundsatze a priori fließende Wahrheit durch die Geschichte aller von Anbeginn der Welt bestandener und verschwundener Reiche bestättigen können: daß, wenn nicht die Politik strenge an der durch die Natur der Sache ihr angewiesenen Stelle bleibt, und sich über die rechtliche Sphäre erschwingen will, und wenn die Regenten eines Staats nicht überhaupt mit pünktlichster Gewissenhaftigkeit der Moral die oberste Herrschaft über Jurisprudenz und Politik einräumen, über kurz oder lang die blühendsten Reiche in ein Nichts zerfallen müssen.

§. 85.

Schluß.

Ich werde Gelegenheit finden, diese Folgerungen noch genauer zu bestimmen, und auseinander zu setzen: gegenwärtig glaube ich, meine Absicht, das Rechtsprinzip abgesondert von dem moralischen Grundgesetze zu deduziren, erreicht zu haben. — Ich werde nun noch den weitern Versuch machen, das neuaufgestellte Prinzip mit dem Systeme des Herrn Fichte in Vergleichung zu stellen.

Vergleichung

des

neuaufgestellten Prinzips

mit jenem

des Herrn Fichte.

Vorerinnerung.

Ich werde durchgehends die Ordnung der Fichte'schen Grundlage des Naturrechts beybehalten, die Sätze des Herrn Fichte werde ich ins Kurze zusammenziehen, hier und da meine eignen besondern Bemerkungen und Gründe beyfügen, und das, worin ich mit Herrn Fichte nicht verstanden seyn kann, in einer besondern Beleuchtung anhängen, sohin auch jederzeit meinen Grundsatz mit jenem des Herrn Fichte in Vergleichung stellen.

I.

Philosophiren heißt beobachten, wie die Begriffe von allen Gegenständen durch die Thätigkeit unsrer Vernunft wirklich in uns entstehen: wo entgegen eine bloße Formularphilosophie nur die Begriffe von Gegenständen einzeln auffaßt, oder zur Erkenntniß seiner eignen Thätigkeit nur dasjenige anwendet, was es von Andern gehört, und gelernt hat.

2. Um das so eben Bemerkte deutlicher zu erklären, ist Folgendes nothwendig anzuführen.

Vernünftigkeit — das, was jeder Ich nennt, und Selbstbewußtseyn ist Eins. Ihr wesentliches Merkmal besteht darin, daß das Handelnde, und das Behandelte das nämliche ist: in dem Ich ist nichts als Handeln, und nichts als Handeln auf sich selbst.

Vernunft ist Vermögen der Prinzipien — Prinzipien sind allgemeine nothwendige Sätze — als solche können sie nicht aus der Erfahrung entlehnt seyn, ihre Wahrheit ist also a priori in uns erkennbar — in uns ist außer der Anschauung, wodurch Erfahrung gegeben wird, nur Denken und Wollen a). — Um also diese Prinzipien zu finden, müssen wir unser Denken und Wollen beobachten — das ist, unser Selbstbewußtseyn ist nothwendig, wenn wir Prinzipien haben, das ist, vernünftig seyn sollen — Denken und Wollen ist Selbstthätigkeit, also Selbstbewußtseyn ist Bewußtseyn der Selbstthätigkeit, das ist, ich denke meine Selbstthätigkeit — oder ich handle auf meine Selbstthätigkeit, wodurch die Selbstthätigkeit das Behandelte wird, also besteht Vernünftigkeit darin, daß das Handelnde und Behandelte Eins ist.

3. Das

a) Auch dieses Gegebne muß in uns seyn; denn sonst wäre es nicht für uns.

3. Das Handeln des vernünftigen Wesens ist entweder nothwendig oder frey von ihm selbst angefangen.

4. Das vernünftige Wesen ist (existit) in so fern, als es sich bewußt ist, das ist, seines Handelns bewußt ist — oder das Bewußtseyn auf eine bestimmte Art von ihm modifizirt ist. — Diese Handlungen sind also nothwendig, weil sie nothwendig vorkommen müssen, damit das Selbstbewußtseyn entstehe. Und in so fern ist auch das vernünftige Wesen. Das Vernunftwesen setzt also nothwendig alle jene Handlungen, welche zum Selbstbewußtseyn nothwendig sind.

5. Wirkliches Handeln heißt, Kausalität auf etwas haben; ohne letztere ist noch kein Handeln, sondern nur Trieb zum Handeln da. Ein endliches vernünftiges Wesen hat für sich selbst keine Kausalität, es ist also ursprünglich in ihm nur Trieb, es muß also ihm etwas gegeben werden, auf das sein Trieb wirket: — es muß ihm ein Objekt von Außen entgegengesetzt werden: geschieht dieses, so handelt es wirklich — da es aber nur dessen gewahr wird, was in ihm ist, so kann es nur seines Handelns, das bey dieser Gelegenheit entsteht, bewußt werden, das ist, es hat in ihm ein Objekt, ein Ding — und ein anders Ding giebt es für selbi-

ges nicht a). Dieses Handeln also ist das erste, was zum Selbstbewußtseyn nothwendig ist.

6. Durch das Objekt geschieht auf das nothwendige Handeln eine Reaktion — eine Beschränkung

a) Ich könnte Herrn Fichte und überhaupt auch der kritischen Philosophie ganz wohl zulassen, daß es für uns keine andere Objekte gebe, als die in uns selbst — das ist, in unserer eigenen Thätigkeit gebildet werden, wenn unser Bewußtseyn blos auf das Vorstellungsvermögen beschränkt wäre. Es ist ganz richtig, daß, wenn wir blos unser Vorstellungsvermögen untersuchen, wir für dieses Vermögen keine reelle Objekte, sondern nur vorgestellte annehmen können, es möge ein Ding außer uns, oder wir selbst vorzustellen seyn. Was wir immer an den von uns vorgestellten Dingen untersuchen, ist nichts als Modifikation unsers Gefühls — unseres Anschauungsvermögens oder unsers Denkens. Auf die, wie Herr Professor Kant sie nennt, transcendente Beschaffenheit der Dinge können wir niemal kommen, sondern wir müssen solche nur zum Behufe unseres praktischen Vermögens, des Willens und unseres Handelns schlechthin glauben.

Allein, da selbst unsere eigene Thätigkeit (unser Daseyn) nach der kritischen Philosophie nur durch das Selbstbewußtseyn — die Vorstellung unserer selbst, das ist, durch das Selbstgefühl, und das hierauf angewandte Denken, unter die Kategorie der Realität kommt: so fragt sich nothwendig — wie selbst im praktischen unser Wille, das moralische Gesetz —

und

kung (Gefühl), das Objekt ist also auch selbst nothwendig; denn das Handelnde fühlt sich gezwungen.

7. Das Objekt hat also im Handeln des Ichs seinen Grund, folglich auch dessen Verschiedenheit, in der Verschiedenheit des Handelns, wird nicht auf das

und der Glaube an Dinge außer uns zu einer nicht blos gedachten Realität erhoben werden könne, oder worauf soll sich denn überhaupt die Kategorie der Realität gründen — soll diese nichts als ein bestimmter Gedanke eines in der Anschauung gegebenen Gefühles seyn — sollen die transcendentalen Gegenstände nichts als Fiktionen seyn — als intelligible und blos gedachte Ursachen der Erscheinungen überhaupt — sollen wir nur durch das moralische Gesetz, als ein selbst blos gedachtes gedrungen seyn, etwas zu glauben — das mehr ist, als gedachtes, und worauf soll sich der Begriff eines solchen Dinges — zu dessen Erkenntniß wir kein Vermögen besitzen, gründen? Der bloße Gedanke hat nur das Gedachte zum Gegenstande: und das Gedachte überhaupt würde selbst niemal in abstrakto gedacht werden können, wenn es nicht von etwas von einem Wirklichen abstrahirt worden wäre. Ich glaube, daß dieser Idealism seinen Grund in der nicht genug bestimmten Unterscheidung des Bewußtseyns von dem Vorstellungsvermögen habe. Wenn wir das Selbstbewußtseyn mit Herrn Professor Kant, als die reine Vorstellung unserer selbst, des „Ich denke" beschreiben, oder wenn nach Herrn Fichte das Ich, das denkende Wesen nichts anders, als das Produkt meines Denkens selbst ist, weil ich es lediglich nach einem mir unbegreiflichen

das nothwendige Gefühl des Objekts, sondern auf das Handeln selbst reflektirt, welches die verschiedenen Merkmale des Objekts auffaßt, dieses heißt Begreifen und Begriff.

8. So wie auf bestimmte Weise gehandelt wird, ist ein bestimmtes Objekt da. —

Wenn

lichen Gesetze gerade so denken muß — oder wenn ich das Bewußtseyn mit Herrn Reinhold in dem Bezogenswerden der bloßen Vorstellung auf das Objekt und Subjekt setze: so ist es freylich unmöglich, den Begriff einer Realität aus etwas Anderm, als dem Begriffe von unserem Vorstellungsvermögen, das selbst nur wieder in einer Vorstellung vorkommt, abzuleiten; denn nach diesen Erklärungen ist das Bewußtseyn selbst nichts als eine Vorstellung, oder ein Bestandtheil unserer Vorstellung. Aber ich frage: Ist nicht selbst jede reine Vorstellung von uns, oder auch selbst jede Vorstellung von einer bloßen Vorstellung von dem Bewußtseyn begleitet? Das Bewußtseyn steht jederzeit voran, als etwas Unerklärbares, doch aber einem Jeden, der es hat, Bekanntes: nämlich als das, was nicht nur unsere Vorstellungen, Gefühle und Gedanken, sondern auch das, was wir von unsern Vorstellungen, Gefühlen und Gedanken sorgfältig unterscheiden, unsere ursprünglichen Kräfte, die Vorstellungskraft, den Willen, die Bewegungskraft als ursprüngliche mit der blos gedachten Kategorie der Realität nicht zu vermischende Realität belebet. Alle Kategorien entstehen erst durch die Anwendung unserer

Wenn also nothwendig auf eine bestimmte Weise gehandelt wird, entsteht das Objekt — wenn also das Objekt Nothwendigkeit des Handelns produzirt, ist der Begriff da, und wenn dann begriffen wird,

serer Denkkraft auf die Einbildungskraft, in so weit letztere ein Schema von jenen ursprünglich — unter unserm Bewußtseyn — unmittelbar stehenden Kräften entwirft: — und so sind denn diese originellen Kräfte in unserem Vorstellungsvermögen die Quelle der Kategorien, welche bey den wirklichen Handlungen eben diese Kräfte auf uns selbst unmittelbar — bey empfindenden ähnlichen Wirkungen von außen aber — durch einen Schluß auf äußere Realitäten bezogen werden. Gedachte Realitäten sind also mit unsern ursprünglichen von dem Bewußtseyn begleiteten Realitäten nicht zu verwechseln. So hätten wir also in dem Bewußtseyn selbst das Prinzip aller Realität, und nicht blos in Vorstellungen oder dem Vorgestellten. In diesen Erklärungen scheint mir auch der einzige Grund zu liegen, mit dem der Idealism mit Erfolg bestritten werden kann; doch ich werde mich hierüber, wenn es anders meine Berufsgeschäffte zulassen, besonders und umständlich herauslassen. Nach meiner Erklärung des Bewußtseyns brauchte es zur Widerlegung des Idealism eben nicht mit Hern Bardili die Begriffe des Denkens und Rechnens zu identisiren. Zur mehrern Beleuchtung des so eben Angeführten sehe man die Tabelle I., in welcher aus dem von mir aufgestellten Realprinzip — dem Bewußtseyn ein Sistem aller Wissenschaften abgeleitet wird.

wird, ist auch Nothwendigkeit des Objekts da. Beyde also, Begriff und Objekt, sind zugleich in Wechselwirkung.

9. Vor dem Handeln sind wir des Handelns nicht bewußt — nach dem Handeln sind wir des Objekts bewußt. — Unterscheidet man nun das Auffassen, Handeln bey Formirung des Objekts (die Begriffe) nicht von dem Objekte — so fällt beydes in Eins zusammen — und man denkt sich nichts, als ein Objekt. —

Dieses Objekt mag das Vernunftwesen selbst, oder ein anders seyn, welches allzeit vereiniget seyn muß — denn, wenn ich mir eines Objekts bewußt werde, muß ich schon meiner selbst bewußt seyn. Aber von diesen Objekten die entgegengesetzte Richtung seiner Thätigkeit in ihrer Wirklichkeit unterscheiden, heißt Philosophiren. —

10. Wenn einmal diese Richtung der zurückkehrenden Thätigkeit richtig durch Philosophiren unterschieden ist, dieselbe sodann selbst als ein Objekt sich wieder setzen, heißt Nachahmen, oder nach vorgebethetem Form über philosophiren.

Anwendung des Vorhergehenden auf den Begriff des Rechts.

Hier wird die Einleitung zu der Deduktion des Rechtsbegriffes, so wie sie in den kommenden Hauptstücken

stücken folgen wird, ohne Rückstcht auf das, was Herr Fichte hier sagt, blos aus meinen Grundsätzen, oder wenigstens nur in so weit ich die Meynung des Herrn Fichte annehme, gemacht.

1. Der Begriff eines Rechts bezieht sich auf uns als vernünftige Wesen. Ursprünglich läßt er sich nicht in der Erfahrung darstellen, sondern nur denken. — Seine Entstehung ist also nicht in der Erfahrung zu suchen. Um also auf diesen Begriff durch Philosophiren zu kommen — muß das Objekt — auf dessen Auffassung wir Rücksicht zu nehmen haben — wir selbst seyn — das ist, wir müssen auf unser ursprüngliches Handeln der Vernunft selbst, und zwar auf ein bestimmtes, so wie sie Bedingung des Selbstbewußtseyns ist, reflektiren, und so muß uns der Begriff des Rechts in seiner Nothwendigkeit — bestimmt, und in seiner Anwendung erscheinen.

2. Da das vernünftige Wesen das Recht nur in Bezug auf andere denken kann, so wird sich zeigen, daß es nothwendig in dem Vernunftwesen gegründet sey, sich als ein Individuum unter mehrern andern zu denken.

3. Es wird sich ferner zeigen, daß dieser Begriff aus unsrer freyen Wirksamkeit sich entwickle, diese aber nicht blos im Denken, sondern um wirk-

lich frey sich zu finden, im Handeln auf etwas äußer uns bestehe. Es wird sich also zeigen, daß, wenn auf diese Art unter und von mehrern gehandelt werden muß, um den Rechtsbegriff herzustellen, jedes Individuum seine Freyheit in gewissen Gränzen, durch die Natur der Freyheit selbst eingeschränkt denken müsse.

4. Das Objekt des Rechtsbegriffes ist also die Gemeinschaft zwischen freyen Wesen — als solcher.

Diese muß ich zwar annehmen, um das Recht zu denken, aber sie müssen nicht nothwendig nebeneinander bestehen — sondern, um die verschiedenen Arten, wie die Freyheit eines jeden zu beschränken ist, zu bestimmen, muß ich sie nebeneinander bestehend denken, und so entsteht dann der Rechtsbegriff nebst allen seinen Modifikationen. —

Indessen ist dieser Begriff technisch praktisch — nicht absolut praktisch, daß es so geschehen solle.

Dieses letztere gehört in die Moral.

5. Das Recht läßt sich von dem Grundsatze der Moral gar nicht ableiten, ungeachtet die Moral sowohl die Handhabung seiner Rechte, als die Respektirung der Rechte Anderer gebiethet. —

Das

Das Recht ist von der Pflicht, welche die Moral behandelt, ganz verschieden. —

Das Recht ist blos die Freyheit — betrachtet in Gemeinschaft von mehrern freyen Wesen, sowohl in Hinsicht auf das freye Handeln, als die dabey vorkommende Reaktion, wenn sie gekränket wird, das ist, das Recht kommt als ein Vermögen, als eine Kraft, die unter dem Bewußtseyn steht, als ein vernünftiges Können, ein Dürfen, in Betrachtung, und überläßt sodann die Frage, ob das Recht ausgeübt, oder nicht ausgeübt werden soll, der Moral, einer höhern Sphäre der Vernunft über.

Ich kann daher weder mit denjenigen verstanden seyn, welche das Rechtsprinzip und das Moralprinzip in Eins zusammenstellen, noch mit denjenigen, die zwar beyde diese Prinzipien unterscheiden, aber doch den Urgrund des Rechts in der Gestalt eines gebiethenden Gesetzes aufstellen:

„Beschränke deine Freyheit durch den Be„griff aller übrigen Personen, mit denen du „in Verbindung kömmst."

6. Nach der so eben vorausgesetzten Einleitung wird nun der Begriff des Rechts als Bedin-

gung des Selbstbewußtseyns deduzirt werden — das ist, der Begriff wird

a) abgeleitet,

b) bestimmt — und

c) dessen Anwendung gesichert werden.

Erstes

Erstes Hauptstück.

Ableitung des Rechtsbegriffes.

Erster Lehrsatz.

Ein beschränktes vernünftiges Wesen kann sich nicht anders als frey denken.

Beweis.

Wir können uns nicht frey denken, als wenn wir den letzten Grund unsrer Thätigkeit aus uns selbst hervorgehend (von uns selbst, für uns gesetzt) denken.

I. Der eigentliche Charakter des Vernunftwesens ist Selbstbewußtseyn — (Thätigkeit, die sich — sich selbst darstellt). —

Wenn es also auf sich reflektirt, sich als ein Objekt darstellt, so muß es sich — als eine auf sich selbst bestimmende Thätigkeit vorstellen, — außerdem setzt es sich nicht als Selbstbewußtseyn, nicht als Vernunftwesen.

Da nun dieses Handeln mit dem Behandelten Eins ist, so kann diese Thätigkeit nur zurückkehrend in sich vorgestellt werden.

Endliches Vernunftwesen bedeutet endliche beschränkte Thätigkeit. — Wenn also das reflektirte Selbstbewußtseyn eintreten solle, so muß das Vernunftwesen auf seine auf sich selbst zurückgehende, aber endliche beschränkte Thätigkeit reflektiren — das ist, es muß ihr eine andere Thätigkeit, die sie begränzet, entgegengesetzt seyn.

II. Seine Thätigkeit in der Welt — Anschauung kann das Vernunftwesen nicht als eine solche freye Thätigkeit setzen.

Diese wird dem Objekt als seinem Ich entgegengesetzt zugeschrieben, oder vielmehr ist das Objekt selbst.

III. Aber dasselbe kann eine begränzende Thätigkeit dieser begränzten entgegensetzen, und um dieses zu können, solche erzeugen — und wenn eine solche Thätigkeit diejenige Bedingung des Selbstbewußtseyns ist, Selbstbewußtseyn aber dem Vernunftwesen nach seinen Begriffen nothwendig zukommen muß, so muß das Gefoderte geschehen.

a) Thä-

a) Thätigkeit in der Welt, Anschauung (mittelst philosophischer Ansicht) ist gezwungen und gebunden.

Die Entgegensetzung erzeugt also eine ungebundene freye Thätigkeit. Diese ist eine und die nämliche mit der gebundnen — nur muß die Gebundenheit aufgehoben werden; die Objekte sind Objekte lediglich dadurch, daß sie durch die freye Thätigkeit nicht da seyn sollen, und daß diese aufgehalten und eingeschränkt werden muß, wenn sie da seyn soll; so wird die freye Thätigkeit Wirksamkeit auf die Objekte, weil sie die Anschauung aufhebt.

Als ungebunden muß sie zurückkehren in sich selbst, nicht auf die Objekte gehen — das ist, sich selbst bestimmen zur Wirksamkeit, da sie durch die Objekte bestimmt ihrem Inhalte nach ist — sie ist also bestimmt und bestimmend zugleich — in sich zurückkehrend. —

Diese Thätigkeit (oder vermittelst ihrer) bildet also frey den Begriff einer vorgesetzten Wirksamkeit außer uns, oder von einem Zwecke — bezieht sich aber auch zufolge dessen auf das Anschauen, und ist Wirksamkeit auf Objekte.

b) Auf solche Art hat also die Thätigkeit den Grund durch den Gegensatz, welcher der gebundnen Thätigkeit gemacht wird, in dem vernünftigen Wesen selbst. So wird das Ich logisches durch sich selbst gesetztes (freyes) Subjekt.

c) Nur auf diese Art, nämlich durch die Beschränkung in der Anschauung, und eine dieser entgegensetzten ungebundenen Thätigkeit, die in sich zurückgeht, wird das Selbstbewußtseyn möglich.

So wird also eine freye Thätigkeit nothwendig angenommen, wenn ein vernünftiges Wesen sich selbst denken will.

Diesem Beweise des Satzes, daß ein vernünftiges Wesen sich nicht anders als frey denken könne, scheint mir noch Manches entgegen zu stehen, wenigstens möchte dieser Beweis noch nicht ganz erschöpfet seyn; denn es läßt sich zwar wohl zugeben, daß eine Intelligenz, wenn sie sich den Objekten überhaupt entgegensetzt, das ist, Objekte anschaut, ihre anschauende Thätigkeit gebunden durch die Objekte — die denkende Thätigkeit aber als frey annehmen muß. —

Allein, daß auch das Wollen frey sey, scheint mir hieraus noch nicht zu folgen; denn, wenn ich mein Denkvermögen als frey mir vorstelle, so

muß

muß ich, um auch das freye Wollen darzuthun — die nothwendige Verbindung zwischen dem freyen Denken und dem Wollen erweisen, weil das Wollen von dem Denken mittelst des vorgestellten Zweckes abhängt. Aber eben dieses scheint mir noch eine tiefere Erwägung als die Angeführte des Herrn Fichte zu erfodern. Indessen glaube ich, daß es einer so tiefen Untersuchung zum Beweise der juridischen Freyheit nicht bedürfe.

Ich bin mir des Wollens bewußt, das ist, eines Vermögens, nach einem vorgestellten Zwecke zu handeln. Diese Vorstellungen als Zwecke erzeuge ich, und kein anderes Subjekt. — Ich bin also in Erzeugung dieser Vorstellungen von andern mir gleichen Subjekten unabhängig; — ich kann selbst wollen, folglich auch dasjenige nicht wollen, was ein Andrer mir — zu wollen aufdringen will; das ist, seinem Willen widerstehen — mit meinem Vermögen reagiren. Und dieses scheint mir zum Beweise einer juridischen negativen Freyheit (Unabhängigkeit) zureichend zu seyn. Alle rechtlichen Verhältnisse, wie gezeigt werden wird, lassen sich hieraus deduziren. Im übrigen brauche ich hier nicht darzuthun, daß ein vernünftiges Wesen auch moralisch frey, das ist, nicht nur unabhängig von Andern seines Gleichen,

sondern auch sogar von allen äußern Objekten und eignen Neigungen sey; dieses ist eine höhere Erwägung, die einer ganz andern Vorbereitung, als der Beweis der blos äußern Unabhängigkeit des Willens von andern gleich freyen Subjekten erfodert a).

Zweyter Lehrsatz.

Ich drücke hier diesen Lehrsatz nach meinen Grundsätzen aus, um sodann solchen zugleich mit jenem des Herrn Fichte zu vergleichen.

Wenn ich mich als ein wirklich existirendes freyes, aber endliches Wesen vorstelle, so kann meine Vernunft mich nicht als das einzige freye Wesen annehmen, ich muß noch andere eben so freye, und endliche Wesen neben mir als möglich denken.

Herr

a) Man sieht auch dieses im gemeinen Umgange der Menschen deutlich; denn, wenn mir jemand durch geschickte Eindrücke auf meine Neigungen — ohne falsche Vorstellung (Betrügerey) — mein Eigenthum z. B. durch Schmeicheleyen abzulocken weiß, verletzt er meine äußere Freyheit, meine Rechte nicht, ungeachtet ich vielleicht, weil ich meinen Neigungen ohne Reflexion auf das moralische Gesetz

Herr Professor Fichte ist hier anderer Meynung, er stellt als einen Lehrsatz auf, daß

„das endliche Vernunftwesen eine freye Wirk-
„samkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht
„zuschreiben könne, ohne sie auch Andern
„zuzuschreiben, mithin auch andere endliche
„Vernunftwesen außer sich anzunehmen."

Oder was mir Eines zu seyn scheint:

Das endliche Vernunftwesen muß a priori ein anders endliches Vernunftwesen existirend annehmen.

Hören wir im Kurzen seine Beweise.

Man könne, will Herr Fichte in dem von ihm aufgestellten Beweise sagen, sich kein Objekt setzen ohne Wirksamkeit, und sich keine Wirksamkeit zuschrei-

Gesetz folgte, doch nicht moralisch gehandelt habe. Wenn entgegen jemand durch falsche Vorspieglung (dolum) von mir etwas herauszubringen weiß, daß ich nur unter dieser — keineswegs aber unter der wahren Vorstellung gewollt — und ihm angelassen hätte, so wird meine äußere Freyheit durch diese betrügerische Handlung nicht aufgehoben, weil ich nur das, was er mir falscher Weise dargestellt, unter dem Scheine des Wahren gewollt, das aber, was er mir listig verbarg, das ist, das Wahre nicht gewollt habe.

zuschreiben, ohne ein Objekt vorauszusetzen — das ist, dasselbe aufgefaßt oder begriffen zu haben; aber begreifen sey selbst nur unter Voraussetzung unsrer Wirksamkeit denkbar, mithin sey das Objekt schon wieder durch einen vorhergehenden Begriff bedingt, und hieraus entstehe also nothwendig ein Zirkel.

Die Auflösung bestünde nach dem Vorausgeschickten darin, daß beyde Operationen im nämlichen Momente durch die synthetische Vereinigung des Objekts mit der Wirksamkeit des Subjekts zugleich geschehen müssen; — daß also das Objekt nichts anders sey, als die Modifikation der Wirksamkeit des Subjekts.

Nun scheine es aber doch ein Widerspruch zu seyn, daß die nämliche Thätigkeit frey und zugleich das Objekt seyn solle.

Dieser Widerspruch hebe sich dadurch, daß die Hemmung der Wirksamkeit des Subjekts nicht als ein nothwendiger Antrieb oder Kausalität, sondern nur als Auffoderung zur freyen Wirksamkeit — die erst in der folgenden Zeit möglich werde, anzusehen wäre.

Nun diese Aufforderung zur Selbstthätigkeit realisire das Ich —

a) durch die freye Wahl, unter verschiedenen Arten zu handeln,

b) durch

b) durch Wahl des Handelns, oder Nicht-handelns;

und zwar so, daß in einem und demselben Momente nicht nur das Handeln und Nichthandeln, sondern auch die verschiedne Weise zu handeln in einem Zusammenfluß als möglich gedacht, und unter diesen Eines gewählt werde.

Nun wird weiters vom Herrn Fichte gefolgert:

Was immer sich nicht ohne Zweck, das ist, ohne vorher in einem Bewußtseyn vorgestellt worden zu seyn, als Grund von etwas Anderm denken lasse, von dem müsse der Grund einem vernünftigen Wesen zugeschrieben werden.

Nun lasse sich aber dasjenige, was unmittelbar und einzig zur Erweckung einer Erkenntniß, und nur an diese gehe, nichts anders denken, als unter einem bestimmten Zwecke, folglich sey die Einwirkung der Objekte überhaupt auf endliche vernünftige Wesen, oder derer Aufforderung zur Selbstwirksamkeit, da die Objekte sonst selbst nicht existiren würden a), wenn sie nicht zum Bewußtseyn gelangen

a) In der Welt als einem Systeme existirender Naturdinge, mögen zwar jedem Objekte verschiedene Zwecke blos als zufälli-

langen, nur einem vernünftigen Wesen zuzuschreiben. —

Objekte können sich nicht selbst zu diesem Einwirken auf ein vernünftiges Wesen selbst bestimmen, sondern, da der Grund ihrer Existenz der Zusammenhang mit dem vernünftigen endlichen Wesen ist, so müsse ein anders vernünftiges Wesen diesen Zusammenhang als Zweck bestimmt haben.

Herr Fichte hat durch diesen Beweis allerdings sehr gründlich gezeigt, daß ein Vernunftwesen außer uns existiren müsse, um unsere freye Wirksamkeit aufzufordern; allein, daß dieses ein solches, wie wir sind, das ist, ein endliches seyn müsse, scheint hieraus nicht zu folgen, sondern ich glaube vielmehr, daß Herr Fichte durch diesen Beweis den alten Beweis von der Existenz Gottes

„exi-

zufällige beygemessen werden. Allein ihre Existenz an sich und überhaupt würde zwecklos und unmöglich seyn, wenn kein vernünftiges Wesen wäre: die ganze Natur der Dinge hat nur eine einzige Bestimmung, freye, vernünftige endliche Wesen zur Selbstthätigkeit aufzufodern, zu der sie sich selbst nicht auffodern können, das ist, sie sind bestimmt, um der Freyheit zu ihrer Materie im freyen Handeln zu dienen. Zu diesem Zwecke können die Dinge als Naturwesen sich selbst nicht bestimmt haben, sondern müssen nothwendig von einem andern freyen vernünftigen mit Bewußtseyn begabten Wesen bestimmt worden seyn;

„existunt entia contingentia; ergo existit Deus;“

auf eine solidere Art, als bisher geschehen, entwickelt habe: denn das vernünftige Wesen, das die endlichen vernünftigen Wesen durch die Einwirkung der Objekte überhaupt zur Freyheit und zum Denken auffodert, kann nicht selbst wieder aufgefodert seyn, sondern es muß, so gewiß ich, oder andere endliche Wesen aufgefodert handeln, das ist, existiren — auffodernd handeln, also produziren, folglich nicht endlich, sondern unendlich seyn, mithin, da es zur Freyheit auffodert, auch Urheber des moralischen Gesetzes seyn — eben darum nicht wählend zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, sondern ganz nach einem Selbstbewußtseyn handelnd, das ist, heilig seyn a).

Daß

a) Man könnte zwar hier den Einwurf machen, daß kein Vernunftwesen ohne Bewußtseyn, kein Bewußtseyn ohne Wollen, kein Wollen ohne vorgedachten Zweck, ohne Vorstellung, keine Vorstellung ohne Objekte außer dem Vorstellenden, welche die Thätigkeit des ersten beschränken, folglich daß kein Vernunftwesen, als bloß ein endliches für uns zu denken möglich sey. — Allein aus diesem Einwurfe fließt nichts anders, als daß wir kein anderes, als ein endliches Vernunftwesen begreifen können — nicht aber daß es kein anderes, das ist, ein dem

Daß wir aber auch nothwendig andere endliche vernünftige Wesen mit unserm Selbstbewußtseyn voraussetzen müssen, dieses scheint mir schon aus dem Grunde unerweislich zu seyn, weil wir sonst den endlichen Wesen eine nothwendige Existenz einräumen müssen, welches sich widerspricht, indem wir kein solches Wesen denken können, welches nicht ein anderes voraussetzte, und so die Reihe solcher Wesen ins Unendliche gienge — folglich es eine unendliche Reihe von Wirkungen ohne zureichende Kausalität dem endlichen Entgegengesetztes geben könne. Das Bewußtseyn unserer selbst, oder anderer Dinge außer uns bleibt uns immer unbegreiflich, wenn wir auch schon die Bedingungen wissen, ohne welche es bey uns als endlichen Wesen nicht möglich wird; daß es aber keine andere Bedingungen, ein Bewußtseyn zu haben, mehr geben könne, das ist, daß nicht auch ein Bewußtseyn ohne Begränzung seiner selbst möglich sey, das ist, daß es nicht ein produzirendes Vernunftwesen, nicht ein von innen herauswirkendes Erkenntniß, sondern blos ein zurückkehrendes, von außen veranlaßtes gebe — hierüber können wir eben die Unmöglichkeit nicht behaupten, obwohl wir gestehen müssen, daß wir ein solches Wesen mit unserm Verstande nicht begreifen können. Allein, genug; ein solches Wesen müssen wir als wirklich frey handelnd, unsre Wirksamkeit auffodernd annehmen, wenn wir zum Bewußtseyn unserer selbst gelangen, und irgend eine Erkenntniß haben wollen. Das ist, wir müssen an ein solches Vernunftwesen glauben.

salität geben müßte, welches unmöglich ist a). Allein, nach meinem Ermessen brauchen wir gar nicht die nothwendige Existenz eines andern vernünftigen Wesens vorauszusetzen, um den Rechtsbegriff als eine bloße reine Idee, als einen a priori bestehenden Be-

a) Man kann hier nicht sagen, daß in einer vorausgesetzten unendlichen Reihe von Auffoderungen, wenn sie auch von endlichen freyen Wesen herrührten, die Totalität der Ursachen zur Genüge begründet wäre, um die Absicht der Auffoderungen — die Erkenntnißmöglichkeit hervorzubringen; denn in einer solchen unendlichen Reihe von Auffoderungen, die von gleichen endlichen freyen Wesen herrühren, kömmt nur der Begriff der freyen Anwendung der äußeren Objekte zur Hervorbringung eines Erkenntnisses, nicht aber die ursprüngliche Bestimmung der Objekte zum Auffodern vor, von dem doch eigentlich die Rede ist — dieser kann nie von einem Aufgefoderten, sondern von einem schlechthin auffoderndn freyen Wesen herkommen. Dieser Beweis eines absolut nothwendigen Wesens hat mit den Antinomien des Herrn Professors Kant gar nichts gemein. Herr Professor Kant stellt nämlich den Satz, „daß es ein schlechthin nothwendiges Wesen geben müsse," nebst seinem Gegensatze nur ganz allein im Gesichtpunkte der theoretischen Spekulation und der Naturgesetze auf, ohne daß die Freyheit mit ins Spiel kömmt. Er sagt auf einer Seite, daß es in der Welt ein erstes nothwendiges Wesen geben müsse, weil sonst in der Sinnenwelt — in der Reihe der Zeit gegen das absolut nothwendige Naturgesetz,

daß

Begriff zu denken. Genug, wenn wir nur erweisen können, daß dieser Begriff nothwendig aus unserm Bewußtseyn hervorgehe.

Die Existenz des endlichen Wesens selbst läßt sich nicht als nothwendig denken, doch wenn es als ein

daß alles eine Ursache haben müsse, die Veränderungen auf der Welt ohne Ursache seyn müßten; auf der andern Seite trägt er den Beweis des entgegengesetzten Satzes folgender massen vor:

Es könnte kein nothwendiges Wesen in der Sinnenwelt geben, weil sonst ein Anfang wäre ohne Ursache, welches einem gleich gewissen Naturgesetze widerspricht, daß keine Wirkung ohne Ursache seyn kann: auch außer der Sinnenwelt könnte es kein erstes nothwendiges Wesen für die Sinnenwelt geben, weil es im ersten Anfange zu handeln Ursache seyn — folglich zur Sinneuwelt gehören müßte.

Man sieht hier offenbar, daß Herr Professor Kant nur von der Welt, als dem Inbegriffe empirischer oder physischer Ursachen und Wirkungen, spricht, und die Freyheit gar nicht zur Welt rechnet, indem er den Beweis der Freyheit selbst nicht einmal in Hinsicht auf vernünftigen Glauben an Freyheit der spekulativen Philosophie gar nicht zugesteht, sondern den Grund an Freyheit zu glauben, erst aus dem moralischen Gesetze in dem praktischen Theile seiner Vernunftkritik hernimmt. Nachdem aber Herr Fichte, wie es mir scheint, sehr richtig in seiner Wissenschaftslehre gezeigt hat, daß das Fundament

ein Individuum als Möglich gedacht wird (wie wir es dann auch zu Befriedigung der — Totalität heischenden Vernunft so denken müssen) folgen eine Reihe nothwendiger Bedingungen seiner Realität, die aber sich erst durch seine wirkliche Existenz realisiren müssen.

Wenn wir uns existirend oder wirklich handelnd vorstellen, so verarbeitet unsere Vernunft durch das ihr eigne Vermögen zum Allgemeinen aufzusteigen — unsre Wirksamkeit, unsre Existenz, unsre Freyheit, welche Prädikate alle im individuellen Vorstellen unsrer selbst vorkommen, in allgemeine Begriffe, von Wirklichkeit, Existenz, Freyheit, wovon wir uns nur als einen Theil denken, und so gelangen wir dann zu der Idee der möglichen Exis-

dament zu dem Glauben an Freyheit schon in dem Begriffe eines vernünftigen Wesens, oder des Selbstbewußtseyns liege, folglich auch die Freyheit, als zur Weltordnung überhaupt gehörig angesehen werden könne, so dürfte in dieser Voraussetzung der Schluß selbst in theoretischer Hinsicht so unrichtig nicht seyn, daß, wenn es endliche freye Wesen giebt, die durch die innere geistige Bestimmung der Objekte zum freyen Handeln aufgefodert sind — diese Auffoderung einem andern freyen Wesen zugeschrieben werden müsse, welches selbst nicht aufgefodert, sondern schlechthin auffodernd, folglich auch in allem Betrachte unendlich und heilig sey.

Existenz sämmtlicher endlicher, vernünftiger Wesen, oder der Totalität der endlichen Vernunft, unter welcher alle dahin gehörige Individuen gleichfalls als möglich vorgestellt werden, und diese Annahme einer solchen Totalität geschieht nach dem Angeführten nicht blos durch eine willkürliche Fiktion, sondern wird selbst durch die Natur des Denkens, und das Wesen der Vernunft veranlaßt.

Diese a priori nothwendige Voraussetzung einer solchen Totalität, die wir nach unserer vernünftigen Natur als möglich denken müssen, wenn sie schon als eine Idee keine wirkliche Existenz haben kann, brauchen wir, um die Frage aufzuwerfen:

„Wie solche zu dieser Totalität gehörigen Individuen, wenn sie existiren sollten, nebeneinander als frey bestehend gedacht werden können?"

Die Voraussetzung sowohl, als die so eben aufgestellte Frage, folglich auch die Beantwortung derselben fließt aus dem Begriffe unsrer eignen freyen Wirksamkeit, und gehört also unter das nothwendige Denken von uns selbst — ist mithin a priori — folglich sind auch alle hieraus sich ergebenden Begriffe absolut nothwendig — a priori.

Es ist also erwiesen, daß wir neben uns noch andere endliche Wesen als möglich denken müssen, und wir sind nun in den Stand gesetzt, eine neue Reihe vnn Bestimmungen nach der eben aufgeworfnen Frage aus dieser Idee herauszuheben.

Dritter Lehrsatz.

Endliche vernünftige Wesen, wenn sie beysammen in der Wirklichkeit sind, stehen unter dem durch die Vernunft wechselseitig zu bestimmenden Verhältniß der Gleichheit der Aktion und Reaktion freywirkender Kräfte.

Herr Fichte stellt, um das Rechtsverhältniß zwischen freyen Wesen abzuleiten, statt dieses Grundsatzes einen andern auf — nämlich,

Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen außer sich annehmen, ohne sich zu setzen, als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältniß nennt.

Dieser Satz wird auf folgende Art deduzirt.

I. Das Subjekt muß sich von dem Vernunftwesen, welches es außer sich

angenommen hat, durch Gegensatz unterscheiden;

das ist, zwey Sphären von Objekten setzen, in derer Einer das Subjekt, in der Andern das neben ihm gesetzte freye Vernunftwesen wirket.

II. In dieser Unterscheidung durch Gegensatz wird durch das Subjekt der Begriff seiner Selbst, als eines freyen Wesens, und der des Vernunftwesens außer ihm, als ebenfalls eines freyen Wesens gegenseitig bestimmt und bedingt:

das ist, der oben angezeigte Gegensatz ist nur möglich, daß mich das Entgegengesetzte gleichfalls als vernünftig erkenne, und behandle, weil bey jeder Entgegensetzung nicht nur ein Unterscheidungs-, sondern auch ein Beziehungsgrund vorhanden seyn muß.

Hieraus wird nun folgender Vernunftschluß gezogen.

I. Ich kann einem bestimmten Vernunftwesen nur so ferne anmuthen, mich für ein vrrnünftiges Wesen anzuerkennen, in wie ferne ich selbst es als ein solches behandle.

Das ist, die Bedingung, daß mich ein anderes freyes Wesen als frey anerkenne, ist der Gegensatz — das wechselseitige Anerkennen — nicht blos denken, oder erkennen, sondern das wirklich freye Handeln, nicht das Nichtdagegenhandeln, sondern das dem aufgestellten Begriffe gemäße Handeln.

II. Aber ich muß allen vernünftigen Wesen außer mir in allen Fällen anmuthen, mich für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen;

denn ich kann mich in meinem Bewußtseyn nur als Individuum freyer Wesen im Gegensatze mit andern vernünftigen Wesen, die mich also vermöge dieses Gegensatzes wirklich so behandeln müssen, setzen.

III. Die Schlußfolge ist also: So wahr ich mich als frey erkenne, muß ich das freye Wesen außer mir in allen Fällen gleichfalls anerkennen als ein solches, das heißt, meine Freyheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freyheit beschränken.

Welches das Gesetz des Rechtsverhältnisses vernünftiger Wesen gegeneinander ausdrücken solle.

Dieser ins Kurze gezogene Beweis des von Herrn Fichte aufgestellten dritten Lehrsatzes möchte auch auf folgende Art ausgedrückt werden können:

Ich bin mir aus meinem Selbstbewußtseyn auch meiner Freyheit bewußt (erster Lehrsatz); so wie ich mir der Freyheit bewußt bin — bin ich auch anderer freyer Wesen nothwendig neben mir bewußt; ich stelle mich als ein Individuum unter mehreren freyen Wesen vor (zweyter Lehrsatz); ich setze mich also einem andern freyen Wesen entgegen; — die Freyheit, welche ich mir entgegen setze, läßt sich bey einer Sinnenwelt nicht in Abstrakto, sondern nur als ein wirkliches Handeln begreifen; — also in so weit beyde gegenüberstehende freye Wesen einander als freyhandelnd wechselseitig wahrnehmen — erkennen sie einander als frey an — beyde müßen sich also einander wechselseitig in einer gewissen Sphäre frey handeln lassen, um sich wechselseitig anzuerkennen; geschieht dieses nicht, so erkennen sie sich nicht als frey an; — dasjenige, welches das andere nicht als frey behandelt, kann als ein bloßes Sinnenwesen angesehen werden: — hier fängt rechtlicher Zwang an.

Das rechtliche Verhältniß besteht also nach Herrn Fichte in dem wechselseitigen Anerkenntniß, oder dem wirklich gegenseitigen freyen Behandeln zweyer unter einer Gattung sich denkender freyer Wesen. Wird diesem Verhältniß zuwider gehandelt, so folgt der rechtliche Zwang. Es gründet sich dieses Verhältniß auf einem bloßen Denkgesetze, weil freye Wesen sich nur durch wirklich Handeln als solche denken können. Die Moral hat an diesem Verhältnisse keinen Antheil, es nöthiget nämlich das aus demselben sich ergebende Gesetz das Subjekt nicht der Denknothwendigkeit konform in der That zu handeln. Ausgemacht ist es zwar, daß zwey freye Wesen sich nur unter dieser Bestimmung als frey denken können; — Aber zum Handeln auf diese Art nöthiget sie nichts; — nur wenn man sich nicht dazu bequemen will, ist das andere freye Wesen befugt, dem Nichtsohandelnden als einem Sinnenwesen durch rechtlichen Zwang zu begegnen.

Das Rechtsgesetz lautet demnach nach Herrn Fichte folgender Massen:

„Jedes freye Wesen soll es sich zum Gesetze „machen — seine Freyheit durch den Be„griff der Freyheit aller Uebrigen einzu„schränken.“ Grundlage der Rechtslehre S. 104.

Dieses Gesetz ist nach dem Vorausgeschickten eiu bloßes Denkgesetz: man kann sich nur unter der Beobachtung dieses Gesetzes freye Wesen in Gemeinschaft denken: — daß aber dieselben in Gemeinschaft stehen, nöthiget sie nichts; nur wenn sie dieses nicht wollen, hören sie auf, unter der Klasse freyer Wesen von Andern gedacht zu werden, und gegen sie fängt der rechtliche Zwang als gegen Sinnenwesen, gegen Rechtlose, an zu wirken.

Hält man nun diesen vom Herrn Fichte aufgestellten Lehrsatz mit jenem des Herrn Professors Kant wie ich solchen in der Einleitung angeführt habe — strenge zusammen: so dürfte wohl gar kein Unterschied zwischen den beyderseitigen Grundsätzen aufgewiesen werden können.

Der Grundsatz des Herrn Prof. Kant lautet:	Der Grundsatz des Hrn. Fichte heißt:
Handle äußerlich so, daß der freye Gebrauch deiner Willkür mit der Freyheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne.	Schränke deine Freyheit im wirklichen Handeln durch den Begriff der Freyheit aller Uebrigen ein.

Beyde wollen im Grunde nichts anders sagen, als daß Jeder seine Freyheit so beschränken solle, daß des Andern Freyheit neben der Seinigen bestehen möge. Von Beyden wird dieses Rechtsgesetz von dem Moralgesetze im Wesentlichen dadurch unterschieden, daß jenes der Willkür nicht schlechterdings gebiethe, sondern nur ein Gesetz des Denkens sey, unter welchem sich die Freyheit zweyer freyen Wesen, die in Gemeinschaft stehen, denken läßt.

Von Beyden wird nur eine äußere Triebfeder, der rechtliche Zwang zugelassen, wie ich dieses bereits in Ansehung der Kantischen Lehre gezeigt habe, und in Rücksicht auf die Fichte'sche unten zeigen werde.

Da mithin die Grundsätze des Herrn Fichte mit jenen des Herrn Kant im Wesentlichen übereinstimmen a): so dürfte ich mich auch auf die in der Ein-

a) Der einzige Unterschied zwischen Herrn Fichte und Herrn Professor Kant möchte wohl in der Deduktion der Freyheit bestehen. — Herr Professor Kant leitet den Glauben an dieselbe aus dem Moralgesetze ab — Herr Fichte aus dem Selbstbewußtseyn. Doch hierauf kommt es nach meinem Ermessen nicht an, wenn einmal die Freyheit angenommen ist, sie möge aus diesem oder jenem Grunde angenommen worden seyn, so läßt sich dieselbe unter den verschiedenen Verhältnissen, in denen sie

Einleitung schon vorausgeschickte Beleuchtung des Kant'schen Sistems schlechterdings beziehen; — doch wird es zur gründlichern Aufklärung der Sache nicht wenig beytragen, wenn ich die tiefhergeholten Beweise des Herrn Fichte noch besonders in eine nähere Untersuchung ziehen werde.

Herr Fichte sagt, daß, so wahr vernünftige freye Wesen durch ihr Selbstbewußtseyn auf das Bewußtseyn der eignen Freyheit, und von diesem auf die Existenz anderer freyer Wesen neben sich geleitet werden, eben so wahr sey es, daß diese freye Wesen einander wechselseitig nicht anders als solche anerkennen können, als wie sie sich wechselseitig wirklich als frey behandeln.

Hier muß ich nun vordersamst bemerken, daß das Anerkennen hier von dem Erkennen wesentlich zu unterscheiden sey, indem das wechselseitige theoretische Erkennen freyer Sinnenwesen durch die Wahrnehmung äußerlicher, die Gleichheit mit Andern andeutender Zeichen gar wohl möglich seyn kann,

erwogen werden kann, auch in dem Verhältnisse mehrerer beyeinander stehender freyer Wesen, das ist, auch in einem äußern Zustande, und nicht blos in einem innern auf das Subjekt sich beziehenden Verhältnisse, welches eigentlich das Moralische ist, betrachten.

kann, ohne daß sich beyde solche Wesen schon als freye anerkannt, das ist, behandelt haben; denn wenn zwar solche äußerliche Zeichen das Anschauende auf die Existenz eines andern ihm ganz gleichen vernünftigen Wesens mittels eines Vernünftschlusses geführet haben, so würde doch ein vernunftwidriges Behandeln, welches wir von eben diesem vorher freyen Wesen erfuhren, uns nothwendig auf den Schluß bringen, daß es, wenn es nicht blos Sinnenwesen ist, es doch ein solches seyn wolle — und wir mithin dasselbe als ein Sinnenwesen mit Zwang behandeln könnten.

So und nicht anders kann ich die Schlußreihe des Herrn Fichte verstehen und auslegen. Wenn nun diese Auslegung seine Richtigkeit hat, so tritt nun die weitere Frage ein,

in welchem Falle das Rechtsverhältniß solcher in Gemeinschaft stehender freyer sinnlicher Wesen erfolge?

Herr Fichte beantwortet diese Frage Seite 49. Grundlage I. Thl. durch den aufgestellten Satz:

„Das deduzirte Verhältniß zwischen vernünf-
„tigen Wesen, daß jenes seine Freyheit durch
„den Begriff der Möglichkeit der Freyheit des
„Andern beschränke, unter der Bedingung,
„daß das erstere gleichfalls die Seinige
„durch

„durch die des Andern beschränke, heißt das „Rechtsverhältniß, und die jetzt aufgestellte „Formel ist der Rechtssatz.“

Also ehe noch diese Beschränkung wirklich und in der That geschieht, wäre noch kein Rechtsverhältniß — folglich auch kein Recht denkbar; — wenn daher zwey solche freye Wesen zusammentreffen, und sich zwar wohl durch äußerliche Zeichen als vernünftige Wesen erkennten, eines entgegen das andere bey dem ersten Anblicke feindselig behandelte, so wäre noch kein Rechtsverhältniß da; — Keines von beyden erklärte sich als frey, und mit Rechten versehen, — und es wäre daher blos ein physischer Streit zwischen nichtfreyen Sinnenwesen, kein Kriegszustand, welcher nur bey vernünftigen Wesen Platz greift, vorhanden.

Allein, wenn, wie es Herr Fichte selbst zugesteht, und sogar erwies, daß ein freyes Wesen ein anders ohne zu handeln, erkennen könne, und daß es

> Unmöglichkeit sey, einer Menschengestalt einen andern Begriff unterzulegen, als den Seinen selbst, und daß somit ein jeder Mensch innerlich genöthiget sey, den Andern für seines Gleichen zu halten —

so scheint es mir widersprechend zu seyn, daß ich denjenigen, den ich einmal als mir gleich, folglich

als

als frey erkannt habe, blos darum als nicht mehr frey, sondern als ein Sinnenwesen anerkennen möge, weil er mich nicht als frey behandelt hat, — das ist, weil er gerade nach der Natur der Freyheit so gehandelt hat, wie er es wollte.

Ich sehe nicht ein, warum ich nicht auch selbst freye Wesen, oder ihre Freyheit, ehe sie durch wechselseitige Behandlung einander als frey anerkannt, sondern blos als Meinesgleichen erkannt habe, in einem gewissen Verhältnisse solle denken, und fragen können, ob nicht schon in diesem Verhältniß das Recht gegründet sey? Wenn ich einmal zwey freye Wesen, die einander erkannt haben, einander gegenüberstehend denke, so denke ich zwey freye Kräfte, die sich selbst fragen können, ob es in ihrer Macht stehe, aufeinander zu handeln, und was dann geschehen würde, wenn sie sich erkühnen sollten, aufeinander willkürlich zu handeln?

Zuverläßig werden sie sich antworten, daß hier keine physischen Kräfte in Anschlag kommen, sondern daß gleiche freye Kräfte, die von Nichts gezwungen werden können, einander gegenüber stehen, daß, wenn eine auf die andere zu handeln, sich unterfangen würde, eine Reaktion, und zwar im gleichen Maaße erfolgen dürfe, und dieß zwar aus der Ursache, weil nothwendig die Vernunft

nunft einer jeden Kraft eine Reaktion beylegen — und mithin auch dem freyen Willen, die Aufhebung der Aktion eines andern gleichen freyen Willens einräumen, folglich auch entscheiden muß, daß, es möge physischer Weise geschehen, was da wolle, doch im Gebiethe der Freyheit oder des freyen Willens noch gar keine Veränderung durch eine willkürliche Aktion, welcher eine gleiche geistige Reaktion entgegen steht, geschehen sey. Beyde nebeneinander stehende freye Wesen können also nach diesem Urtheile einander zumuthen, daß keines das andere durch seine physische Kraft willkürlich ohne Genehmigung behandele, widrigenfalls eine Reaktion des freyen Willens, welche die Aktion des Handeln aufhebe, erfolgen könne und dürfe. Und dieser Begriff entspricht gerade dem gemeinen Begriffe des Rechts —

oder der Möglichkeit, etwas Bestimmtes an ein anderes freyes Wesen zu fodern, widrigenfalls aber solchem so lange Zwang anthun zu können, bis das Gefoderte erfüllt wird.

Ein anderer Gesichtspunkt, aus dem Herr Fichte freye Wesen nebeneinander betrachtet, bestättiget das Vorhergehende noch mehr, wenn nämlich sich zwey freye Wesen bereits als frey einmal anerkannt, oder

behan-

behandelt haben, und wenn dann eines derselben davon abgeht, und dem Andern seine freye Handlungssphäre willkürlich entzieht, oder beschränkt. In diesem Falle behauptet Herr Fichte

könne man mit vollkommener Konsequenz das freye Wesen für diesen Fall als bloßes Sinnenwesen so lange behandeln, bis beides, Sinnlichkeit und Vernunft, die ich nun als getrennt durch die rechtswidrige Handlung ansehen kann, in dem Begriffe von seiner Handlung wieder vereiniget ist.

Hieraus folgt also, daß, wenn ein anderes vernünftiges Wesen mich nicht als frey behandelt — dasselbige seine Rechte verliere, und ich es als ein bloßes Sinnenwesen betrachten, und mit rechtlichem Zwange behandeln könne.

Wenn ein anderes freyes Subjekt durch eine rechtswidrige Handlung seine Rechte verliert, wie kann ich dann noch behaupten, daß der Zwang, welchen ich gegen selbiges ausübe, noch ein rechtlicher sey? Herr Fichte sagt selbst, daß gegen bloße Sinnenwesen kein Recht statt finde, — und ein Widerstand gegen Angriffe der Thiere ein blos physischer sey, der mit dem Rechte in gar keine Vergleichung kommen könne; nur in so weit Jemand

frey

frey ist, und als solcher anerkannt wird, giebt es gegen ihn Rechte; sobald er nicht mehr als frey anerkannt wird, hören alle Rechte auf. Soll denn also das Recht blos in dem wechselseitigen Genuß einer gleichen freyen Behandlung bestehen, und der Zwang gegen rechtswidrige Behandlung kein Recht mehr, und sohin derselbe blos als ein physischer Widerstand anzusehen seyn, vermöge dessen ich das in ein Sinnenwesen übergegangene freye Wesen ohne Maaß und Ziel nach Willkür behandeln kann, wie es mir gut scheint?

Herr Fichte sagt zwar an einem andern Orte,

„daß man durch eine rechtswidrige Behandlung in Beziehung auf eine bestimmte Person von dem Gesetze, sie als ein freyes „Wesen zu behandeln, losgesprochen „sey, und es lediglich von der Willkür des „Beleidigten abhange, wie man sie behandeln wolle, und daß dieses ein Zwangsrecht heiße. Der erstere sey, weil es „weiter kein Gesetz gebe, blos an seine eigne „Willkür verwiesen, er habe ein Recht „gegen den Andern."

Allein, es scheint mir wahrhaft widersprechend, gegen einen gänzlich Rechtlosen — folglich zu einem

einem bloßen Sinnenwesen Herabgewürdigten — noch Rechte zu haben.

Nach der Lehre des Herrn Fichte ist das Recht ein Prädikat der Freyheit in Wechselwirkung, und hört also auf, wenn von einer Seite keine Freyheit mehr da ist. Das Recht, der rechtliche Zwang ist nach dem gemeinen Begriffe des gesunden Menschenverstandes ein bestimmter, in keinem Falle mit der bloßen Willkür in gleicher Bedeutung stehender Begriff.

Es giebt zumal manichfaltige Rechte — und bey der Verletzung Eines Rechts kann man zwar die Wiedererstattung desselben verlangen, aber nicht den Verletzer sogleich, wie aus dem Rechtsprinzip des Herrn Fichte folgen würde, ganz als rechtlos behandeln.

Wenn gänzliche Rechtlosigkeit, z. B. Sklaverey eintritt: dann kömmt die Benennung des Rechts als eines bestimmten Begriffes nicht mehr vor, — sondern die freye Willkür vertritt seine Stelle, und wenn ich sage, daß ich Rechte auf den Sklaven habe, so bezieht sich dieses, auf andere freye Wesen, und nicht auf den Sklaven, dessen Rechte ganz auf mich übergegangen, und den ich also nicht mehr nach dem Gesetze des Rechts, sondern nach freyer Willkür behandeln darf.

So wie also nach Herrn Fichte der Begriff des Rechts nach der strengen Analyse seines Rechtsgesetzes nur in der wechselseitigen Respektirung der Freyheit besteht, und wenn diese von einer oder der andern Seite aufhöret, auch das Rechtsverhältniß verschwindet, so erheischt es nothwendig eine vorgängige strenge Deduktion, um den darauffolgenden, nach Herrn Fichte der Willkür überlassenen, Zwang einen rechtlichen zu nennen. Ich glaube aber, daß diese Deduktion unmöglich sey, weil nach der Lehre des Herrn Fichte in dem Falle, wenn einer das Rechtsgesetz verletzt hat, — das Rechtsverhältniß aufhört, und mithin Freiheit gegen Freiheit — nicht mehr gegenübersteht, — folglich auch kein Rechtsverhältniß, selbst nach der Lehre des Herrn Fichte, mehr bestehen kann.

Die Sphäre der negativen Freiheit als Kausalität, — in so weit freye Wesen durch nichts Aeußeres ohne ihre Einwilligung beschränkt werden können, ist zwar in Hinsicht auf innere moralische Handlungen, unendlich, unerschöpflich, in Hinsicht auf äußere Gegenstände, aber oder auf andere freye Wesen Bezug habende Handlungen ganz auf äußere Möglichkeit beschränkt.

Es läßt sich daher wohl denken, daß die äußere Freiheit nach und nach, oder zumal alle ihre äußern mög-

möglichen Handlungen ganz der Bestimmung eines Andern überlasse, eben darum, weil sie als Freiheit thun kann, was sie will, und in diesem Falle wäre die Sphäre der äußern Freiheit erschöpft, sie wäre in den Händen eines Andern, es träte somit Sklaverei — gänzliche Rechtlosigkeit ein.

Dieses läßt sich begreifen; aber daß diese äußere Freiheit, in so weit ste materiell und theilbar ist, in so weit es verschiedene Rechte giebt, schon gänzlich aufhören solle, wenn nur ein bestimmtes Recht verletzt wird, — und daß dann ein unbegrenzter willkürlicher Zwang eintreten solle, ist gegen den gemeinen Sinn, den man dem Rechtsbegriffe beylegt.

Eben darum nennt man Zwang rechtlich, weil er nicht willkürlich, sondern nach einem gewissen Maaßstabe, den die Vernunft durch das Rechtsprinzip bestimmt, sich richten muß. Ein Rechtsprinzip also, das bey jeder noch so geringen Verletzung des Rechtes den Verletzenden schon dem unbegrenzten Zwang der Willkür des Verletzten Preis giebt, kann unmöglich das ächte seyn, weil Willkür und rechtlich, so wie beschränkt und unbeschränkt schnurgerade entgegengesetzte Prädikate sind.

Wenn also Jemand seine Freiheit nicht so beschränkt, daß des Andern Freiheit neben der Seini-

gen mehr bestehen kann: so sehe ich nicht ein, warum ich das schon einmal für frey erkannte Subjekt nicht noch ferner für frey ansehen solle, indem ja eben die Freiheit es mit sich bringt, daß sie nicht nur gemäß dem Rechtsprinzip, sondern auch gegen dasselbe handeln konnte.

Aber dann, wird man mir sagen, hat rechtlicher Zwang in keinem Falle Platz, weil Freiheit sich nicht zwingen läßt. Freiheit läßt sich nun freilich durch nichts Hetrogenes bezwingen. Allein, eben darum, weil sie eine Kausalität oder Kraft ist, läßt sich die Möglichkeit denken, daß sie doch durch eine gleiche Kraft in ihren Wirkungen, gehemmt werden möge. Freiheit läßt sich nur durch Freiheit bezwingen. Die Freiheit als solche kann zwar agiren oder nicht, wie es ihr beliebt, eben darum, weil sie Freiheit ist, aber die ihr entgegenstehende gleiche freye Kraft in ihrer Handlung überwägen — kann sie nicht. Diese kann mit gleicher Wirksamkeit, wenn sie anders will, reagieren, und dann ist wenigstens in dem Urtheile der Vernunft ihr geistiges Können oder Vermögen durch die Aktion der Erstern nicht aufgehoben, es möge in Hinsicht physischer Kräfte mit ihr geschehen seyn, was immer wolle. Und eben dieses ist das Rechtsverhältniß nach gemeinem Verstande: so lange blos die physischen Kräfte des Räubers den Beraubten bezwungen haben, ist nach dem

Urtheile des gesunden Menschenverstandes noch nichts von dem Eigenthume verloren; erst dann, wann freiwillige Nachgiebigkeit die Rechte einem Andern überläßt, hört die lädirte Sphäre der Rechte in Rücksicht auf den Dahingebenden auf.

Nach dieser Darstellung wird auch der Verletzer durch Verletzung fremder Rechte in jedem Falle nicht sogleich rechtlos — wie er es nach dem Rechtsprinzip des Herrn Fichte werden muß.

Eben darum, weil bey einem freyen Sinnenwesen die Sphäre der Freiheit theilbar ist, so lassen sich wohl Handlungen gegen diese denken, die eben nicht gleich die ganze Freiheit, sondern nur einen Theil von ihr aufheben oder bekränken: geschieht nun diese Aufhebung durch eine andere gleiche Kraft, so muß die gesunde Vernunft nothwendig den Ausspruch thun, daß die nach der Natur jeder Kraft ihr zukommende Reaktion doch nicht weiter gehen könne, als die Aktion, indem durch das, daß sie über die gekränkte Sphäre mit ihrer Reaktion gieng, sie nicht mehr reagiren, sondern selbst agiren würde.

Nach dem Prinzip des Herrn Fichte hebt die Aktion von einer freyen Kraft auf eine andere ihr gleiche das ganze Rechtsverhältniß auf, und versetzt

das agirende Subjekt in die Klasse der Sinnenwesen, welches doch gerade dem von dem allgemeinen Menschenverstande angenommenen Maaßstabe des Rechts offenbar zuwider ist. Nach dem gemeinen Urtheile kann man von dem Verletzer nicht mehr verlangen, als die Wiedererstattung der entzogenen Rechte, und wenn diese geschehen ist, hört die Befugniß zum rechtlichen Zwange auf.

Diese Vergleichung des Fichteschen Rechtsgesetzes mit dem Grundsatze der Gleichheit der Aktion und Reaktion in Hinsicht auf freye Wesen dürfte zu der Ueberzeugung hinreichend seyn, daß durch das von Herrn Fichte aufgestellte Prinzip sich weder der Rechtsbegriff überhaupt, vielweniger aber dessen Umfang richtig darstellen lasse.

Aber auch eine unmittelbare Betrachtung des Fichteschen Rechtsverhältnisses wird nach meiner Meynung niemals auf den Begriff, den man nach dem gemeinen Sinne mit dem Worte Recht verknüpfet, führen.

Nach dem gemeinen Begriffe kömmt das Recht so lange in Gemeinschaft freyer Wesen nicht zur Sprache, als ein jeder von dem andern in ruhiger Behandlung äußerer Gegenstände gelassen wird; erst dann, wenn ein anderer mein freyes Handeln störet,

so berufe ich mich auf ein Recht, das ist, ich gebe ihm zu erkennen, daß er meine Freyheit störe, daß diese meine Freyheit oder Kraft nicht gesonnen sey, ihren Wirkungskreis aufzugeben, daß sie sogar diesen ihren Entschluß (als eine blos geistige Reaktion) auch mit ihren körperlichen Kräften auszuführen gedenke, wenn nicht nachgegeben würde, auf sie zu handeln: und wenn dann keine Nachgiebigkeit erfolgt — tritt auch wirklich der gedrohte Widerstand ein.

Dieses ist der gemeine Begriff des Rechts; selbst wenn ich im ruhigen Besitze meiner freyen Kraft auf sie als ein Recht denke, bezieht sich mein Denken immer auf ein freyes Wesen, dem ich im Falle eines auf dieses mein Recht machenden Anspruches widersprechen, und widerstehen kann. Das Mein und Dein weist auf die Gränze der freyen Kräfte vernünftiger Wesen, und wird Recht in so fern genannt, als jedem Eingriffe in dieses Mein und Dein widerstanden werden kann. — Mit diesem gemeinen Begriffe stimmt das Rechtsverhältniß, welches Herr Fichte angiebt, nicht überein. Wenn jeder seine freyen Kräfte in freywillige Schranken dergestalt bringt, daß des Andern Freyheit gleichfalls angemessenen Raum zu handeln hat, so wird zwar Jeder dieses einen ruhigen Besitz seiner Freyheit und seiner Rechte nennen,

aber nicht das Recht selbst, das schon aus einer andern Quelle deduzirt seyn muß.

Man sieht also schon durch diese Vergleichung des gemeinen Begriffes mit jenem aus dem Fichtischen Grundsatze fließenden Begriffe des Rechts, daß der letztere mit dem erstern in den wechselseitigen Eigenschaften, die der gesunde Menschenverstand mit dem Ausdrucke: „Recht" verbindet, nicht zusammenstimme.

Ich überlasse es übrigens dem gelehrten Publikum, über den von mir aufgestellten Rechtsgrundsatz in Zusammenhaltung mit jenem des Herrn Fichte das Urtheil zu fällen, und beziehe mich, um nicht in unnöthige Weitschichtigkeiten mich auszudehnen, auf die in der Einleitung bereits vorkommende Deduktion. Nur will ich noch zur weitern Beleuchtung der Sache folgendes in Kürze anführen.

Wenn ich ein freyes Wesen außer mir denken muß, so muß ich auch annehmen, daß ich in Gemeinschaft mit ihm kommen könne.

Ich kann mit ihm in Gemeinschaft nicht kommen, außer mittelst eines äußerlichen Zeichens, das mir Objekt wird; das Innere selbst ist für uns unbemerkbar.

Die-

Dieses äußerliche Zeichen kann kein unmittelbares Handeln auf mein Wollen seyn — denn handeln kann ich nur dadurch auf ein Objekt, daß ich dessen Resistenz überwinde. Die Resistenz eines freyen Willens ist aber nicht zu überwinden, folglich kann ich ihn nicht gewahr werden als handelnd auf mein Wollen. Das Gewahrwerden eines andern freyen Wesens ist also nur möglich mittelst eines Handelns auf ein Objekt.

Das bloße Wirken auf Objekte, wie es unter einen Zweck gebracht werden kann, überzeugt mich noch nicht, daß dieses Handeln die Handlung eines freyen endlichen Wesens sey; wie z. B. das zweckmäßige künstliche Bauen eines Nestes; dieses kann auch durch Naturnothwendigkeit und Naturtriebe geschehen.

Es muß also in dem Wirken auf Objekte ein untrüglich erkennbares Zeichen der Vernunft sich äußerlich darstellen. —

Ein solches Zeichen kann kein anders seyn, als die Auffoderung zur Erkenntniß, wie oben erwiesen worden, weil alle übrigen Zwecke noch nicht untrüglich sind; und weil hier von Gewahrnehmung eines Individuums die Rede ist, so muß eine besondere bestimmte Auffoderung zum Erkennen von diesem Individuum geschehen. — Aber das Erkennen be-

steht wesentlich in der Unterscheidung des Subjekts, des Selbstbewußtseyns von den Objekten.

Es muß mithin dieses bestimmte Auffodern zur Erkenntniß darin bestehen, daß das Objekt selbst, durch welches aufgefodert wird, unmittelbar eine bestimmte Erkenntniß, das ist, das Unterscheiden des Subjekts von dem Objekte sowohl in dem Auffodernden, als Aufgefoderten bezwecke — oder das zur Auffoderung gebrauchte Objekt muß ein solches Zeichen seyn, wodurch das Aufgefoderte überzeugt wird, daß das Auffodernde das Subjekt und Objekt von einander unterscheiden könne. — Solche Zeichen können aber keine andere seyn, als solche, welche das aufgefoderte Subjekt selbst zur äußerlichen Darstellung seiner Unterscheidung des Subjekts von dem Objekt brauchen würde. Z. B. Töne, Deutungen.

Wenn ich nun der Freyheit eines außer mir bestehenden vernünftigen endlichen Wesens gewiß bin, so muß ich zuvorderst das unmittelbare Verhältniß dieser Freyheit auf mich beschränken, das ist, zwey freye unbezwingbare Willen werden nebeneinander gedacht: diese können auf sich wechselseitig handelnd nach dem Grundsatze, Actio est reactioni æqualis nicht bestehen, sondern, wenn sie in diesem Verhältnisse nebeneinander stünden, würde sich das Handeln

gänz-

gänzlich aufheben, oder eine ewige Aktion und Reaktion — Zwang und Gegenzwang nebeneinander seyn status belli continuus.

In diesem Verhältnisse würde also das Recht blos negativ gedacht werden müssen, beyde Wesen als kein materielles Recht habend. (Nicht formaliter negativ in Hinsicht auf den rechtlichen Zwang, welcher bey der eintretenden Aktion schon vorhanden wäre.)

In diesem Zustande kann es nicht bleiben — es muß gehandelt werden, es muß daher ein Objekt da seyn, auf das gehandelt werden kann.

Wenn ein solches Objekt da ist, können nach der Natur beyde Theile, und da an der Freyheit nichts zu unterscheiden ist, beyde auf gleiche Art und nach Willkür handeln; — da aber dieses wieder nach der Natur der Aktion und Reaktion zur nämlichen Zeit unmöglich ist, so würde sich das Handeln von selbst wieder aufheben, oder eine beständige Aktion und Reaktion, das ist, neuerdings ein ewiger Status belli entstehen.

Es muß also das Objekt des Handelns theilbar in der Zeit und Raum gedacht werden. — Aber auf jedem Theile ist das nämliche Verhältniß, wie im Ganzen; jedem Theile des Objekts ist zum freyen Handeln dieses und des andern Subjekts bestimmt;

folg=

thätigen Wesen nothwendig zuschreiben müssen, oder die vielmehr Eines mit demselben ausmacht.

Das vernünftige Wesen muß in einer gewissen Sphäre ausschließend handeln, wenn es selbstthätig seyn solle, — es muß sich also diese Sphäre — das ist, dem Thätigen etwas Bleibendes, Ruhendes, Festgesetztes, Unveränderliches, doch ihm Zugehöriges, das ist, einen Körper entgegensetzen, dann aber doch sich solchen wieder zuschreiben.

Nun bin ich zwar wohl mit Herrn Fichte darin verstanden, daß einem freyen Wesen, um handeln zu können, nichtfreye Kräfte entgegengesetzt seyn müssen; denn gleiche freye Kräfte würden durch ihre gleiche Reaktion das Handeln immer wieder aufheben.

Aber daß das Handelnde selbst mit einer Sphäre solcher nichtfreyer Kräfte umschloßen, das ist, einen Körper haben müsse, dieses scheint mir a priori niemal erweislich zu seyn, denn sonst müßte es gar kein vernünftiges freyhandelndes beschränktes Wesen geben, als nur gerade ein solches, das ein Körper umgeben hat.

Es ist aber auch in einer Wissenschaft, wo wir blos von der Form reden, unter welcher das Handeln möglich ist, gar nicht nothwendig — eine

bestimm-

bestimmte Materie gleichfalls zu unsrer Untersuchung anzunehmen, so wenig, als wir zu der Bewegungslehre außer die reine Anschauung im Raume, und die reinen Denkgesetze hinauszugehen, und ein bewegliches, welches erst uns durch die die Erfahrung gegeben werden muß, anzunehmen brauchen.

Die weitere Anwendung dieser reinen Begriffe des wechselseitigen Handelns freyer Wesen auf ihre ungleichartigen nichtfreyen Kräfte überhaupt wird in Hinsicht auf die zufällige körperliche Beschaffenheit ein leichtes seyn.

Indessen gebe ich aber doch auch zu, daß, wenn wir einmal aus der Erfahrung uns bewußt sind, daß unsre Selbstthätigkeit mit ungleichartigen nichtfreyen Kräften umschlossen, und mit selben, so zu sagen, vereiniget sey, die übrigen Modifikationen dieser körperlichen Beschaffenheit des Selbstthätigen Wesens als nothwendige Folgen a priori deduziret werden mögen. Ich mache hierüber folgenden Versuch:

Wir finden unsre eignen Kräfte in der Erfahrung von einer fremden unsrer Thätigkeit entgegesetzten Kraft umschlossen — beschränket, unsre Kräften sind gehemmt, und wir können nur mittels dieser mit uns vereinigter fremder Kräfte handeln.

Es liegt also unserm Handeln eine gleichartige Umschließung oder Beschränkung unsrer Kräfte zu Grunde. Diese gleichartige Beschränkung besteht subjektiv in nichts anderm, als einem gleichartigen Gefühle — dem Gefühle des Lebens, und wenn solches seiner ursprünglichen Bestimmung gemäß ist, dem Gefühle der Gesundheit, wenn nicht Zertrennung dieses Gefühls geschieht, wodurch Schmerz entsteht, fühlt man sich gleichsam gar nicht.

In diesem gleichartigen Gefühle läßt sich nichts unterscheiden, es muß also, wenn auf Objekte gewirkt werden soll, in diesem gleichartigen Gefühle die Möglichkeit der Manigfaltigkeit der Objekte erst besonders gedacht werden.

In diesem gleichartigen Gefühle ist das ganze Subjekt beschränkt; abstrahirt man von diesem Gefühle, und reflektirt blos auf die Form dieser dem Subjekte entgegengesetzten Beschränkung, so produzirt die Einbildungskraft die Form dieses Entgegengesetzten als ein Auseinandersetzen, eine Ausdehnung, einen reinen Raum, den selbige eben darum, weil sie ihrer subjektiven Fähigkeit ins Unendliche zu handeln bewußt ist, ins Unendliche als einen leeren Raum hinaussetzen kann.

Da das Subjekt nie mehr als ein Objekt mit seiner Eigenschaft zusammenfassen kann, und doch

ver-

verschiedene Objekte im nämlichen Bewußtseyn zusammengefaßt werden sollen, so ergiebt sich, wenn das Subjekt auf die bloße Möglichkeit der Zusammenfassung mehrerer Subjekte reflektirt — die Form des Nacheinanderseyns, der Zeit.

Also in der ursprünglichen gleichartigen Beschränkung des Subjekts findet auch dasselbe die reinen Anschauungen der Zeit und des Raums, das ist, das Subjekt hat einen innern Sinn.

Da ich schon bemerkt habe, daß diese Form von dem Subjekte eben darum abhange, weil es unendlich — und ins Unendliche produzirt, und somit verändert werden könne, so sind also schon in dem Subjekte willkürliche Veränderungen in der reinen Form der Zeit und des Raums möglich, die, ob sie schon als Beschränkungen Gefühle sind, doch aber, weil sie keine wirkliche Objekte haben, leere Vorstellungen sind (Gefühle, Veränderungen des innern Sinnes).

Aber, wenn das vernünftige Wesen freywirkend seyn soll, so muß in dem Gleichartigen und dessen reiner Form der Zeit und des Raums, die Möglichkeit der Verschiedenheit reeller Gefühle, das ist, äußerer Objekte vorhanden seyn, oder was das nämliche sagen will, die Thätigkeit des Subjekts muß diese gleichartige Beschränkung wenigstens in ver-

schiedenen Stellen des Raums, und zwar auf verschiedene Art (weil, um verschieden zu handeln, es verschiedene Objekte geben muß) durchdrungen, und so nach den während dieser Durchdringung erhaltenen Modifikationen, auch wiederum verschiedene Eindrücke (somit auch Gefühle) von dem äußern Objekte erhalten können, das Subjekt muß äußere Sinne haben.

Da aber diese verschiedenen Gefühle nichts anders, als die verschiedene Modifikation einer und der nämlichen Thätigkeit sind, so müssen diese Gefühle, wenn sie auch schon der Qualität nach verschieden sind, der Quantität nach verhältnißmäßig korrespondirend seyn, in so weit nämlich ein und das nämliche Objekt durch verschiedene Gefühle produzirt werden soll.

Wenn nun das Subjekt mit einer gleichartigen Beschränkung seiner Thätigkeit, nebst der darin enthaltenen Möglichkeit verschiedener äußerer Gefühle, das ist, nebst seinen äußern Sinnen gedacht wird, so kann doch dasselbe bey diesen Eigenschaften noch keine Veränderung der Dinge, noch seiner selbst, sondern lediglich die Beschränkungen von Außen wahrnehmen, selbige im innern Sinne verarbeiten, ihre Verhältnisse berechnen, höchstens Zwecke formiren, derer Entwicklung aber noch nicht bey ihm steht, das ist, blos wünschen.

Um

Um Veränderungen an Dingen, an sich, das ist, seinen Gefühlen vornehmen zu können, wird etwas Mehreres erfodert, als blos das Wünschen.

Veränderung ist nicht gänzliche Aufhebung seiner gleichartigen Beschränkung, oder seiner äußern Sinne, nach dem durch Objekte gemachten Eindrücke, oder Gefühle; denn was nothwendig ist, kann das Subjekt nicht willkürlich aufheben; Dinge, oder vielmehr was man als Substrakte derselben denkt Substanzen lassen sich nicht aufheben, substantia non perit. Nur also die Verhältnisse äußerer Gefühle, das ist, ihre extensive und intensive Quantität in Raum und Zeit durch Ausdehnung und Grade — lassen sich verändert denken.

Hiezu ist also nothwendig, daß wir diese Verhältnisse in Raum und Zeit selbst —

1) mit unsrer gleichartigen Beschränkung und den dazu gehörigen Sinnen, das ist, unsrer Person im Raum und Zeit, und zwar nicht im leeren Raume und Zeit, weil dieser nicht bemerkbar ist, sondern in dem gefüllten verändern, das ist, uns im Ganzen und in den Theilen bewegen können, wie auch daß wir

2) dadurch die Verhältnisse der äußern Dinge, das ist, die Gefühle unserer äußern Sin-

ne mittelst der Bewegung in Raum und Zeit verändern können.

Die Möglichkeit dieser Bewegung beruhet darauf, daß Raum und Zeit als die Form unsrer Thätigkeit ins Unendliche getheilt werden können, wodurch dann eben auch nothwendig die in dieser Form gesetzten Beschränkungen unsrer Thätigkeit, unsrer Gefühle, gleichfalls ins Unendliche theilbar und beweglich werden.

Also wir setzen uns als ein willkürlich bewegbares Ganze in einer gleichartigen Beschränkung, einem mit Leben begabten Leibe, in welchem verschiedene zu dem Ganzen gehörige, für sich allein sowohl, als mit dem Ganzen bestehende bewegliche Theile (Glieder), in welchen wieder eben so beschaffene, und auf das Ganze sowohl, als seine Theile sich beziehende Theile sich vorfinden (artikulirte Glieder), wovon jeder Theil nicht willkürlich als Ideal, sondern beschränkt nothwendig, oder reell besteht, sich auf das Ganze, und das Ganze zurück auf die Theile bezieht, folglich ein organisirter, reeller, mit Gliedern und Artikulationen versehener Leib seyn muß.

Erst durch einen solchen Leib bekömmt das Recht bey freyen Wesen, welche mit einem Körper umschlossen sind, seine Existenz, und wird äußere Freyheit genannt.

Wir sehen also aus dem Vorhergehenden, daß die Anwendbarkeit des Rechtsbegriffes, des Begriffes nämlich der wechselseitigen Freyheit vernünftiger Wesen nach dem Prinzip der Gleichheit der Aktion und Reaktion, wenn er anderst nicht bloß negativ seyn soll, nicht unmittelbar durch den Willen allein möglich sey, sondern daß freye Wesen, um frey wirken zu können, noch eine andere äußere nicht freyen Kräften entgegengesetzte Thätigkeit — oder einen materiellen Leib haben müssen, um denselben und äußere Dinge dadurch zu bestimmen.

Nun zeigt Herr Fichte weiter,

> wie ein vernünftiges Wesen sich keinen Leib zuschreiben könne, ohne ihn zu setzen als stehend unter dem Einflusse einer Person außer ihr, und ihn dadurch wirklich zu bestimmen.

Alles dieses setzt er als die Vorbereitung zu dem Schlusse auf die vollständige Anwendbarkeit des von ihm aufgestellten Rechtsgesetzes voraus.

Daß ein jedes vernünftiges Wesen nicht zum Selbstbewußtseyn gelangen könne, ohne von einem Andern dazu aufgefodert zu seyn, ist ein Satz, den, wie wir bereits gehört haben, Herr Fichte schon oben erwiesen zu haben glaubt: die Absicht der gegenwärtigen Deduktion ist also keine andere, als

nur die Möglichkeit dieser Einwirkung auf eine mit einem materiellen Leibe begabte Person nachzuweisen.

I. Da man sich nicht setzen kann, ausgenommen mittelst der Einwirkung eines Objekts, so muß die freye Thätigkeit zugleich auffodernd — und nicht aufgefodert seyn — oder eine Bestimmung des artikulirten Leibes müßte zugleich möglich und unmöglich seyn. Diese sey nicht anders denkbar, als wenn man annehme, man könne diese Gebundenheit, wenn man wollte, selbst aufheben.

II. Zu diesem Ende müsse man sich ein doppeltes Organum, ein höheres und niederes denken, derer beyde durch den Willen zusammenhängen, wovon das Einte mittelst Dahingebung gebunden werden könne, da hingegen das andere nur zum freyen Nachbilden bestimmt sey. Das freye Wesen müsse als einen Sinn habend gedacht werden; und so werde Freyheit der Reflexion möglich durch Dahingebung des Sinnes, Aufheben des Eindruckes, und durch das Nachbilden.

III. Das freye vernünftige Wesen, das also auf ein anderes, wie voraus gesagt worden, einzuwirken habe, müsse dadurch die Freyheit

heit in dem andern erkennen, weil dieses auf den Eindruck sich still haltend benehme, und sich auf die Weise der gegebnen Einwirkung beschränke.

Nun müsse aber erwiesen seyn, daß es nicht nothwendig auf diese Art gehandelt habe, man müsse also annehmen, daß es auf entgegengesetzte Art hätte handeln können. —

Die entgegengesetzte Art sey der Freyheit zu handeln als Nothwendigkeit, als Zwang entgegengesetzt, es müsse so eingewirkt werden, daß man der Materie nach die Einwirkung nicht aufheben könnte (obschon man der Form nach durch gleichen Widerstand diese Hemmung aufheben könnte), es sey also außer mir eine haltbare Materie anzunehmen, welche vermögend sey, der freyen Bewegung meines Leibes zu widerstehen, das ist, der Leib vernünftiger Wesen bestünde auch aus zäher Materie, und so müßten dann beyde sich gegenüberstehende vernünftige Wesen angenommen werden — eines müßte also daraus das andere für vernünftig anerkennen, wenn es nicht so, wie auf andere zähe Materien, sondern wie auf ein mit Sinn begabtes Wesen einwirkte.

IV. Dieses könne durch die zähere Materie nicht geschehen, es müße also eine feinere Materie angenommen werden, die auf das höhere Organ einwirke. Das Subjekt, auf welches eingewirkt wird, bilde das Eingewirkte in dem höhern Organ nach, während es das niedere Organ zurückhalte, daß auf selbiges nicht gewirkt werde.

V. So müßte dann die Materie von Außen und das vernünftige Wesen beschaffen seyn, beyde gegenüberstehende vernünftige Wesen müßten sich also wechselseitig die nämliche Beschaffenheit zuschreiben.

VI. Nun könnte ich aber gar nicht zum Selbstbewußtseyn kommen, ausgenommen es würde auf mich eingewirkt, oder was eins ist, ich würde aufgefodert, und doch sollte ich schon auf das Auffodernde gewirkt haben, folglich sollte ich auch auf diese Art wirken, ohne zu wirken. Diese könnte nicht anders gedacht werden, als daß ein vernünftiges Wesen das andere durch nothwendige Konsequenz — durch bloße Ansicht des Leibes anerkennen müsse.

Nun wird erklärt, wie dieses zugehen müsse, nämlich es müsse

die ruhende Gestalt des vernünftigen Wesens durch die subtileste Materie (wie durch Licht) auf das höhere Organ wirken. Das Eingewirkte soll nun begriffen mit allen seinen Merkmalen abgesondert werden. Zuerst denke man sich die Organisation durch die Zusammenstimmung der Theile auf das Ganze — und die Einwirkung des Ganzen auf die Theile.

Die Organisation schließe sich mit dem Bildungstriebe, auch diese bemerke man bey dem vernünftigen Wesen, weil es einen Leib hat — in diesem Gesichtspunkte wäre es eine bloße Pflanze.

Von der weiters entdeckten Artikulation müsse man auf ein Thier schließen —

Aber da eben der Mensch sich in seinen Gliedern ins Unendliche bestimmbar zeige, Bildsamkeit, nicht Bildung darstelle, so könne man den Menschen unter keinen andern Begriff, als den von seines Gleichen bringen.

Auf diese Art soll nun die Möglichkeit, wie ein vernünftiges Wesen auf das andere durch bloße Gestalt einwirken möge, deduzirt seyn.

Dieses Anerkennen, fährt Herr Fichte fort, geschehe durch nothwendige Konsequenz in einem Augenblicke, wie es die Erfahrung zeige, und kein Mensch sey so wild, der nicht den andern aus seiner bloßen Gestalt für seines Gleichen ansehe.

Nachdem auf diese Art Herr Fichte die Möglichkeit des wechselseitigen Anerkenntnisses vernünftiger Wesen aufgeführt, so wird nun die Möglichkeit deduziret, wie auf diese nun in Gemeinschaft stehende Wesen der von ihm aufgestellte Rechtsbegriff angewendet werden möge.

Man müsse, sagt Herr Fichte, um zum Selbstbewußtseyn zu gelangen, von einem andern vernünftigen Wesen dazu aufgefodert werden.

Wenn nun das Gesetz: „Beschränke „deine Freyheit so, daß eines „Andern Freyheit neben dir beste„hen möge — nothwendig wirkte, so könnte das vernünftige Wesen das andere nicht anders, als nuf diese Art behandeln.

Nun wäre aber dieses Gesetz der Freyheit gegeben, folglich nicht nothwendig — man handle also nicht nothwendig nach demselben.

Nur ein hypothetischer Grund lasse sich für dieses Gesetz angeben, wenn man nämlich in Gemeinschaft leben wolle, so müsse man auf diese Art die Freyheit beschränken. Man werde also nothwendig von einem Andern zur Vernunft aufgefodert, aber nicht zur Gemeinschaft. Wenn man aber in Gemeinschaft seyn wolle, so müsse man wechselseitig auf die von dem Gesetze vorgeschriebene Art handeln. Handle man nicht, so sey auch der andere Theil nicht mehr zur Gemeinschaft gebunden: er habe ein Recht, den nicht auf diese Art lebenden nicht mehr als vernünftig zu behandeln. Und so sey dann das Rechtsgesetz nur hypothetisch nothwendig, (lex permissiva) das sich nur auf eine gewisse Sphäre der Verbindlichkeiten einschränke.

So wird nun von Herrn Fichte die Anwendbarkeit des Rechtsgrundsatzes auf ein mit einem organisirten Leib versehenes vernünftiges Wesen als ein hypothetisches Gesetz deduzirt.

Diesen Weg geht nun Herr Fichte mit dem von ihm aufgestellten Prinzip.

Was das von mir deduzirte Rechtsprinzip betrifft, so besteht dasselbe in der negativen Freyheit

bey-

beysammenstehender vernünftiger Wesen, bestimmt durch den Grundsatz der gleichen Aktion und Reaktion.

Dieses Prinzip kann nur dann angewendet werden, wenn das vernünftige Wesen einen materiellen Leib hat, weil nur mittelst eines solchen Leibes auf äußere Dinge frey gewirket werden kann.

Wie und was Art nun freye Wesen, die mit einem Leibe versehen sind, den Begriff des Rechts in sich formiren, und solchen wechselseitig anzuwenden im Stande gesetzt werden, habe ich oben bereits gezeigt. Es ist nämlich fürdersamst nothwendig, daß sie sich wechselseitig als vernünftige Wesen anerkennen.

Aber nicht, wie Herr Fichte in seinem dritten Lehrsatze behauptete, wechselseitig wirklich nach diesem Prinzip aufeinander handeln.

Der Begriff des Rechts, wenigstens im negativen Sinn, tritt vor allem Handeln schon nach der wechselseitigen Anerkenntniß ein.

Die wirkliche Anwendung des Rechtsbegriffes geschieht entweder durch die positive Bestimmung des Wirkungskreises, in welchem jeder handeln darf, oder wenn von der Aktion angefangen wird, durch Reaktion (Gegenzwang).

Die

Die Mögligkeit der Anwendung des Rechtsgrundsatzes, wie Herr Fichte in seinem gegenwärtigen Lehrsatz selbst zugesteht, beruhet auf einer wechselseitigen Anerkenntniß der vernünftigen Wesen mittelst ihrer äußerlichen Gestalt.

Auch ich muß gestehen, daß die Natur durch die zweckmäßige Einrichtung des artikulirten Leibes einem jeden Denkenden Stoff genug gegeben habe, andere mit gleichem Leibe begabten Wesen für vernünftig und frey ansehen zu müssen.

Allein, es erfodert doch schon vollkommene Ausbildung der Vernunft, um so viele künstliche Schlüsse machen zu können: ich glaube, daß ein geschwinderer Schluß von der äußeren Gleichheit auf die innere zur wechselseitigen Anerkenntniß mittelst eines bloßen wechselseitigen Anblickes führe, besonders wenn alsdann Versuche sich durch Zeichen einander mitzutheilen hinzukommen, zu welchen den Menschen der eigne Trieb zur Geselligkeit von selbst auffodert.

Nach geschehener Anerkenntniß folgt die Mögligkeit der Anwendung des von mir deduzirten Rechtsgrnndsatzes, wie bereits oben im vorigen Lehrsatz gezeigt worden — von selbst.

Das Fichtesche Prinzip kann ich, wie ich oben schon ausgeführet zu haben glaube, nicht als den

Ur-

Urgrund des Rechtes annehmen. Ich werde meine Gründe gegenwärtig durch Beleuchtung der so eben angeführten Fichteschen Sätze noch mehr entwickeln.

Herr Fichte behauptet ganz richtig, daß die wechselseitige Anerkenntniß die Möglichkeit der Anwendung seines Rechtsprinzips vorbereitete.

Er deduzirt fürdersamst sehr künstlich die Möglichkeit der gegenseitigen Erkenntniß: ich muß aber hiebey folgendes bemerken. —

Mir scheint es gar nicht nothwendig zu seyn, ein höheres und niederes Organ, eine feinere und gröbere Materie a priori anzunehmen. —

Was um frey zu handeln, a priori angenommen werden muß, habe ich im vorigen Lehrsatze bereits deduzirt, nämlich ein Leib, gleichartige Beschränkung unserer Thätigkeit, ein äußerer und innerer Sinn, Glieder, Artikulation und Organisation. — Ich brauche die Anwendung eines höhern und niedern Organs gar nicht; der innere Sinn, der reine Raum und die Zeit, welche die durch unsere Thätigkeit selbst produzirte nothwendige Formen aller Vorstellungen enthalten, ist schon genug, um darin

alle

alle jene Gefühle durch unsere Thätigkeit zu erzeugen, die zur Nachbildung sowohl, als Selbstproduzirung der wandelbaren Verhältnisse äußerer Gegenstände nothwendig sind.

Die zähere und feinere Materie kann nichts anders seyn, als die verschiedene Modifikation unsrer Sinne, folglich unsrer eigneu Thätigkeit. — Das, was auf das Gefühl der Betastung wirket, muß nach Herrn Fichte jene vermehrte zähere Materie seyn, und wenn ich nun auf ein freyes Wesen, wie auf eine zähere Materie, wirke, kann nach Herrn Fichte das vernünftige Wesen mich nicht als ein vernünftiges anerkennen. Nur durch das höhere Organ mittelst Licht und Luft könne man durch die Ansicht eines ruhenden Leibes zur Erkenntniß eines andern vernünftigen Wesens gelangen; allein, kann denn nicht auch ein Blinder durch Betastung, folglich durch das niedere Organ zur Erkenntniß seines Gleichen gelangen? Und zu was braucht es endlich eine Reihe von Schlüssen anzunehmen, die man durchwandern muß, bis man zur Erkenntniß eines andern vernünftigen Wesens kommt?

Von dem Ganzen und den Theilen auf die Organisation, von der Artikulation auf das Thier, und von der Bestimmbarkeit der Glieder zum unerschöpflichen Gebrauche auf die Menschen schließen, scheint mir allzugekünstelt zu seyn. Die bloße Ansicht einer gleichen

chen Gestalt dürfte ja gar wohl das nämliche bewirken.

Nebst diesen Bemerkungen muß ich nochmal wiederholen, daß der Fichtesche Satz:

„daß ein vernünftiges endliches Wesen nur „durch Auffoderung eines Andern seines glei„chen freyen Wesens zum Selbstbewußtseyn „gelangen könne,"

auch der Erfahrung eben so wenig entspreche, als dieselbe a priori deduzirt werden könnte.

Man hat unter Thieren erzogene Menschen gesehen, die alle doch Spuren der Vernunft von sich gaben (nach der Natur der Sache von sich geben mußten).

Wenn auch nur dem ersten Triebe der Selbsterhaltung gemäß gehandelt werden solle, so muß sich schon die Vernunft wenigstens in Hinsicht auf diese Gegenstände entwickelt haben; der Mensch kann ja nicht anders als seiner Natur gemäß, das ist, durch selbst entworfene Zwecke handeln.

Der Trieb zur Geselligkeit mit allen seinen unendlichen Folgen läßt sich freylich nicht in der Wildniß unter Thieren entwickeln, es ist aber gar wohl möglich, daß zwey unter Thieren erzogene Menschen beyderley Geschlechts sich zufällig antreffen, sich durch

äu=

äußere Zeichen als gleiche Wesen erkennen, und den Trieb der Geselligkeit in ihnen bis zu einem unbestimmten Grade der Civilisation entwickeln.

So Vieles, was die Deduktion der Fichteschen wechselseitigen Erkenntnißmöglichkeit vernünftiger Wesen betrifft.

Nun auf die Anwendbarkeit des Fichteschen Rechtsprinzips auf erkannte vernünftige Wesen:

Beschränke deine Freyheit durch den Begriff der Freyheit anderer vernünftiger Wesen.

Herr Fichte gesteht selbst, daß dieses Gesetz nur hypothetische Nothwendigkeit habe, wenn man in Gemeinschaft vernünftiger Wesen seyn wolle.

Also dieses Gesetz ist das Gesetz der Gemeinschaft vernünftiger Wesen, aber nicht des Rechts. — Allein es ist ja gegenwärtig nicht die Frage von dem Urgrunde der Gemeinschaft, sondern von dem Urgrunde des Rechts. —

Nach der Deduktion des Herrn Fichte müßte in diesem Grundsatze der Begriff des Rechts nicht selbst liegen, wie es auch die Ausdrücke des Fichteschen Satzes schon von selbst geben, sondern erst gefolgert werden: denn nur dann, wenn man dieses Gesetz nicht hält, seine Freyheit nicht so beschränket, wie es das Gesetz erfodert, erhält der Andere das

Recht ihn als ein nicht vernünftiges Wesen zu behandeln — Also aus der Verletzung des Rechts müßte erst der Begriff des Rechts entstehen, welches sich widerspricht.

Ferner, aus einem jeden Prinzip muß sich entweder aus der Form, oder der Materie der Begriff, den ich suche, ableiten lassen, sonst kann es nicht als die Urquelle des in Fragen stehenden Gegenstandes angesehen werden.

Die Form des aufgestellten Prinzips ist gebiethend:

Beschränke deine Freyheit durch den Begriff der Freyheit anderer vernünftiger Wesen.

Aus einer gebiethenden oder verbiethenden Form fließt zwar der Begriff einer Pflicht, einer Verbindlichkeit, eines Sollens; nie aber der Begriff eines Rechts, eines vernünftigen Könnens, eines Dürfens.

Die Materie des Prinzips ist Beschränkung seiner Freyheit durch den Begriff einer fremden Freyheit — dadurch komme ich immer nur auf das, was ich nicht thun solle, auf etwas Negatives, nie aber auf eine bestimmte Materie, die ich als ein Recht, als eine rechtliche Foderung, und zwar mit einem Zwange behaupten kann.

Weiters: der Satz des Herrn Fichte ist seiner Form nach nur hypothetisch gebiethend, wenn man in Gemeinschaft vernünftiger Wesen treten will. Er gehört also nur zur Klugheitslehre, und enthält keine absolute praktische Nothwendigkeit, und doch wird Herr Fichte nicht bestreiten wollen, daß dieser nämliche Satz: Beschränke deine Freyheit ꝛc. nicht auch in dem moralischen Gesichtspunkte absolute Nothwendigkeit enthalte.

Die nämliche Vernunft soll also in einem zweyfachen widerstreitenden Sinne denselben Satz annehmen: Beschränke deine Freyheit ꝛc. absolut — Beschränke deine Freyheit hypothetisch, wenn es dir so gefällt.

Allein, man wird mir sagen, in jenem Sinne (dem moralischen) gebiethet die Vernunft deßwegen absolut, weil man in jenem auf die innere Beschaffenheit einer Handlung, und auf innere Triebe sieht; in dem zweyten Sinne sieht man aber nur auf äußere Beschaffenheit; wenn man in dieser Gemeinschaft leben, und als ein vernünftiges Wesen äußerlich und nicht mit rechtlichem Zwange behandelt werden will, so muß man dieses hypothetische Geboth halten:

Aber eben hierwegen erfodert, es noch eine besondere Deduktion des wesentlichen Merkmals des Rechts, des rechtlichen Zwanges: denn da, wenn

ich mich nach diesem Gesetze nicht beschränke, der andere mich zwingen kann, so muß diese Befugniß aus einem ganz andern Grunde, nämlich der innern Beschaffenheit der Freyheit deduzirt seyn.

Zuerst muß nach Herrn Fichte ein anderes freyes Wesen aus seiner Gestalt als frey erkannt, und wenn man sodann mit demselben in Gemeinschaft leben will, selbiges auch als frey behandelt werden, aber woraus folgt denn, daß, wenn ich es nicht als frey behandle, selbiges mich als ein anerkanntes freyes Wesen doch im ganz entgegengesetzten Sinne mit Zwang behandeln darf? dieses muß zuvörderst deduzirt seyn.

Dieses Gesetz erschöpft also die Sache nicht, und im Grunde kann ich daher dasselbe für nichts anders ansehen, als für ein materielles Moralgesetz, für ein solches nämlich, welches dem an sich blos formalen praktischen Vernunftgesetze die Materie des Rechts schon unterstellet hat, oder es will so viel sagen: das Moralgesetz gebiethet, seine Freyheit innerhalb den Schranken, welche ihm die Freyheit eines andern anweiset, zu halten — oder was eins ist,

Freyheit (Rechte) durch Ausdehnung der seinigen nicht zu kränken.

Aber es fragt sich denn noch immer, was ist dann diese Freyheit? worin bestehet das karakteristische Kennzeichen, welches diesen Begriff (der Freyheit) enthält, um die Würde eines Rechts zu erhalten?

Dieses moralische materielle Prinzip setzet also schon den Begriff des Rechts, oder den Urgrund, aus welchem das Recht entspringt, voraus.

Drittes Hauptstück.

Systematische Anwendung des Rechtsbegriffes.

Deduktion und Eintheilung der Rechtslehre.

Um nun die Anwendung des Rechtsbegriffes in ein wissenschaftliches System einzuleiten — geht Herr Fichte vorzüglich auf die Bestimmung der Urrechte über, wir wollen hören, wie solches nach seinem Prinzip von ihm geschieht.

I. Er sagt:

> das Rechtsprinzip, beschränke deine Freyheit durch die Möglichkeit der Freyheit Anderer —

> bestimme noch nicht, in wem die freye Handlung Anderer, diejenige, die man nicht beschränken darf, bestehe, es müßte also fürdersamst gezeigt werden, was für Handlungen als Bedingungen der Möglichkeit des Rechtsprinzips einem Subjekte (als freyen Wesen einer Person) nothwendig zugeschrieben

ben werden müßten. — der Inbegriff davon sey das Recht dieser Person, und das, was aus dem Begriffe des freyen Wesens hervorgehe, in so weit eine Verletzung desselben physisch möglich sey, heiße Urrecht.

Die Analyse desselben sey das erste, was in der Rechtslehre geschehen muß.

Auch ich werde aus dem aufgestellten Urbegriffe des Rechts die Urrechte ableiten, aber nicht, in so weit eine Verletzung derselben physisch möglich ist," sondern in so weit reine a priori festzusetzende Merkmale aus dem Urbegriffe des Rechts hervorgehen; jene Rechte, derer äußerliche Verletzung möglich ist, nenne ich nicht mehr Urrechte, sondern angebohrne Rechte, auch diese werde ich sodann herzählen.

II. Hiernächst wird von Herrn Fichte das Zwangsrecht aus dem Rechtsgesetze abgeleitet.

Weil nämlich das Gesetz blos hypothetisch gebiethe, so sey man auch nur an das Gesetz gebunden, wenn es der Andere sich gleichfalls zum Gesetze mache; sey dieses der Fall nicht, so sey ich auch nicht daran gebunden — obschon ich überhaupt unter demselben stehe. In so ferne ich darunter stünde, und darnach handelte, hätte ich ein Recht (zu fodern;) in so ferne ich gegen den Andern, welcher es nicht halte, mich dem Gesetze zu unterwerfen

nicht schuldig bin — habe ich ein Recht, seine Persönlichkeit anzugreifen, ein Zwangsrecht.

Und weil Jeder urtheilen muß, ob der Fall der Anwendung des Rechts vorhanden sey, so habe man auch das Recht in diesen Fällen über den Verletzer zu richten.

Da auch das Zwangsrecht aus der Nichtanwendbarkeit des Gesetzes auf einen bestimmten Fall, und nicht aus einem Gebothe fließe, so habe man zwar das Recht, aber keine Pflicht zu zwingen.

Mir ist das Zwangsrecht, nach dem vorausgeschickten Urbegriffe des Rechts, kein gefolgertes, sondern ein wesentliches, aus einem Urbegriffe analytisch fließendes Merkmal des Rechts. Ich werde dieses noch mit Mehrerem darthun.

Was das Recht über den Verletzer zu richten betrifft, so bin ich mit Herrn Fichte verstanden, daß, da die Freyheit eben darum, weil sie eine Kraft des vernünftigen Wesens ist, unter dem Bewußtseyn nothwendig steht, — alle ihre Eigenschaften, und die Möglichkeit ihrer Anwendung in dem Bewußtseyn durch die Urtheilskraft bestimmt, das ist, über dem Fall ihrer Anwendung gerichtet werden muß.

Uebrigens muß ich, als eine bloße Nebenbemerkung anfügen, daß ich die Erhaltung des Rechts,

thin

mithin auch des Zwanges, so wie die Erhaltung des Lebens oder des Körpers — folglich auch die Ausübung des Rechtes — überhaupt sind im Allgemeinen als eine Pflicht des freyen Wesens ansehe.

III. Alles, was einen Grund habe, sey endlich, gehe nicht weiter als sein Grund. Nun habe aber das Zwangsrecht denjenigen zu zwingen, der sich dem Gesetze nicht unterwerfe; in so weit er sich also dem Gesetze nicht unterwerfe, in so weit gehe auch das Zwangsrecht. Sobald der Zweck der Unterwerfung unter das Gesetz bey dem Verletzer erreicht sey, höre das Zwangsrecht auf.

Wenn also durch das Zwangsrecht es so weit gebracht worden, daß der Angreifer nicht mehr das Gesetz verletze, und die geschehene Verletzung vernichte, und ungeschehen machen will, das ist, wenn vollkommene Genugthuung erfolgt, höre das Zwangsrecht auf.

Es müsse aber auch die Quantität des Zwangsrechts noch von einer andern Seite betrachtet werden. Derjenige, der das Gesetz übertrete, lege an den Tag, daß er das Gesetz sich gar nicht zur Regel gemacht habe, und in so weit ihm gar nicht zukomme, in so weit sey das Zwangsrecht unendlich: nur in soweit man gewiß sey, daß der Verletzer das Gesetz wieder zu seiner Richtschnur angenommen habe, sey das Zwangsrecht bedingt.

Ob nun das Gesetz wider von dem Angreifer zur Richtschnur angenommen worden, könne man durch das Bezeugen der Reue und der Anbiethung des Ersatzes nicht bemessen: Der Zwang sey also in diesem Falle fortzusetzen; jedoch da die Bedingung dazu selbst nur problematisch sey, sey auch das Recht nur problematisch.

Eben dasselbe stehe auch dem Angreifer auf die nämliche problematische Art, wenn er sich zum Schadenersatze erbothen, aus dem Grunde zu, weil durch den gegen ihn gerichteten Zwang seine ganze Freyheit gefährdet sey.

Da es also unmöglich sey, ein äußeres sicheres Merkmal zu finden, um beurtheilen zu können, wann der wechselseitige Zwang aufhören solle, so müsse diese Bemessung dem Gerichtshofe des Gewissens a) überlassen werden; nur dann könnte ein sicheres Urthiel gefället werden, wann die künftige Erfahrung die Gewährschaft leistete, daß nunmehr von dem Angreifer und seinem Gegentheile das Gesetz zu ihrer Handlungsnorm wieder angenommen worden.

Nun

a) Aber das Gewissen richtet sich selbst nach einem Grundsatze: denn das Gewissen ist das Gefühl der Ueber- oder Nichtübereinstimmung mit einem moralischen Grundsatze.

Nun aber wäre eben darum zur Aufhebung des Zwanges etwas als Bedingung nothwendig, was erst nach gänzlich vollendeter Erfahrung geschehen könnte, folglich könnte auch vor diesem Zeitpunkte die Aufhebung des Zwanges, nnd somit niemals erfolgen; — es müßte daher einen Standpunkt geben, in welchem diese Widersprüche könnten gehoben werden, das ist, es müßte die künftige Erfahrung als die Bedingung der Aufhebung des Zwanges in einem Momente mit der Aufhebung eintreffen, oder was eins ist, es müßte der Angriff auf die ganze Zukunft zur Unmöglichkeit gemacht werden. Dieses könnte nur dadurch geschehen, daß ihre Macht in die Hände eines Dritten käme, oder man müßte sich einem Dritten unterwerfen, der zuvorderst das Urtheil fällte, auf wessen Seite das Recht oder Unrecht wäre, um sodann das Zwangsrecht für beyde nach Befund der Gerechtigkeit auszuüben.

Von meiner Seite werde ich die Quantität des richterlichen Zwanges aus den allgemeinen Grundsätzen der Gleichheit der Aktion und Reaktion, wie es schon aus dem Begriffe des Rechts von selbst fließt, ableiten.

Die unendliche Quantität des Zwanges, die Herr Fichte behauptet, kann ich aus dem Grunde nicht annehmen, weil ich das Recht immer nur objektiv als den Umfang freywirkender Kräfte betrachte,

keineswegs aber die subjektive Beschaffenheit des Verletzenden zu ergründen suche; in dem juridischen Gesichtspunkte ist in dem Falle einer Verletzung nicht die Frage, ob und wie weit der Verletzer sich das Gesetz für die Zukunft zur Richtschnur annehmen werde, sondern in wie weit ist mein Recht verletzt worden, sohin wie weit mag reagiret werden?

Dieses läßt sich nur äußerlich aus der Beschaffenheit der Handlung bemessen.

Mein Schluß auf die innere Beschaffenheit des Willens des Verletzers geht nur so weit, als mir die äußere Handlung solches bestimmt andeutet.

Indessen gebe ich gern zu, daß das Zwangsrecht ohne die Dazwischenkunft eines dritten freyen Wesens nicht mit gehörigem Nachdrucke ausgeübt werden könne; weil eine physische Macht, die dem Verletzer durch den Verletzten entgegengesetzt wird, immer wieder durch die Freyheit des Erstern vernichtet werden kann. Wenn daher eine Uebermacht gegen Verletzung statt finden soll, so muß ein freyes Wesen angenommen werden, das demjenigen, auf dessen Seite es die Gerechtigkeit findet, durch seine Macht zu Hilfe kömmt; das ist, um das Zwangsrecht gehörig ausüben zu können, müssen zwey vernünftige Wesen ihre Macht in die Hände eines Dritten niederlegen, das urtheilen kann, auf wessen

Seite

Seite das Recht sich befindet, dem sodann von seiner Seite Hilfe zu statten kömmt.

IV. Das Vorhergehende scheint, fährt Herr Fichte fort, nun eben wieder ein Widerspruch zu seyn,

> ich solle nach dem Gesetze frey thun können, was des Andern seine Rechte nicht kränkt, und bin also selbst befugt, über den Umfang meiner Rechte zu urtheilen. Auf der andern Seite sollte ich nach einer richtigen Folgerung aus diesem Gesetze mich einem andern unterwerfen, und dasselbe über meine Rechte richten lassen, wenn je ein rechtlicher Zustand eintreten solle.

Dieser Widerspruch hebe sich nur dadurch, daß man

> „an den nothwendigen, und keiner Ausnahme fähigen Willen des Gesetzes seine Macht „und sein Rechtsurtheil veräußere, keineswegs aber an einen freyen, und in seinen „Entschließungen veränderlichen Willen eines „Menschen" — das ist, man behält seine Freyheit immer, wenn man sich einem positiven Gesetze, das ganz nach dem allgemeinen Rechtsgesetze geordnet ist, unterwirft.

Indessen glaubt Herr Fichte, daß man eben nicht gegen Pflicht handle, wenn man sich schon einem veränderlichen (despotischen) Willen unterwerfe.

Auch mein Bestreben wird es seyn, zu zeigen, wie die Festsetzung der Rechte durch positive Gesetze, welche aber niemals eigentliche Gesetze, sondern wie gesagt, nur Bestimmungen und Erklärungen der Rechte sind, geschehen, und nach welchem Grundsatze solches geschehen müsse, um nicht in despotische Vorschriften auszuarten.

V. Durch das Vorhergehende wird die Frage, fährt Herr Fichte fort, wie und was Art jedermanns Rechte gesichert werden sollen, nur halb gelößt.

Es soll ein Gesetz seyn, welches die Rechte der Unterworfenen sichert, es soll aber auch das Gesetz vor jedem nicht nur dem Unterwerfenden sichern, folglich eine Macht seyn.

Diese Macht sollte aber sich den Gesetzen nicht entziehen können, — nicht eine blinde Macht, sondern ein Wille seyn, der nur dann eine unfehlbare Macht wäre, wenn er das Gesetz will.

Nun sey aber ein freyes Wesen in der ganzen Welt das mächtigste: — aber noch stärker als dieses

ses wirkten mehrere solche freye Wesen; es müßten also mehrere vereinigte Wesen, welche eine solche das Gesetz unterstützende Macht bildeten, vorhanden seyn. Es fehlt also nur noch, daß diese Vereinigung auch nothwendig das Recht zur Absicht habe.

Dieses sey aber nur möglich durch den Willen Aller, die beysammen leben wollen.

Denn eben darum, weil sie dieß wollen, wollen sie auch die Bedingungen, die hiezu erfoderlich sind.

Nun kann aber das allgemeine Wollen nichts anders seyn, als was das Gesetz zum Besten Aller in diesem Falle vorschreibt, nicht, was Einzelne für sich wollen. In diesem Inhalte des Gesetzes verbinden sich Alle durch das Wollen der Individuen, als der Form dieses Wollens.

Hiezu sey nicht nothwendig, daß jeder übereinstimme, genug, daß das gewiß erfolge, wozu jeder übereinstimmen soll.

Dieser Wille sey also Uebermacht über jeden Einzeln, nun fragt sich nur noch: wie?

Dieses müsse auf die Art geschehen, daß, was einem geschieht, allen geschehe; daß die Wirksamkeit des Gesetzes nothwendig auf die Existenz der Gesellschaft selbst Einfluß hätte.

Und so werde sich die Rechtslehre mit der Analyse des gemeinen Wesens schließen. Auch von mir werden die nämlichen Grundsätze angenommen. Nur in soweit vorzusehen ist, daß der allgemeine Wille dem Privatinteresse entgegensteht, und demselben entgegen zu wirken bereit ist, ist eine juridische Uebermacht über einzelne Verletzer möglich.

Erstes Hauptstück der Rechtslehre.

Deduktion des Urrechts.

Herr Fichte hält dafür, daß, weil es überhaupt Rechte nach seiner vorgängigen Deduktion nur in der Gemeinschaft freyer Wesen geben könne, folglich es ohne gemeines Wesen gar keine Rechte gebe, ein abstrakter Begriff von Urrechten, welche ohne ein gemeines Wesen blos in Hinsicht auf das Individuum gedacht würden, gar keine reelle Rechte, sondern bloße Fiktionen seyn, die aber zum Behufe der Wissenschaft nothwendig auseinander gesetzt werden müßten, um zu bestimmen, was in einem gemeinen Wesen wechselseitig nicht beschränkt werden dürfte, und diese Bestimmung könnte die reine Freyheit nicht betreffen, sondern lediglich nur die Freyheit, in so weit dieselbe sich äußerlich darstellen könne.

Nach Herrn Fichte ist das Urrecht nichts anders, als das absolute Recht der Person, in der

Sinnenwelt nur Ursache, nie Bewirktes zu seyn.

Aus diesem Grunde könnte daher, wie Herr Fichte behauptet, nie die innere Freyheit, oder der absolute letzte Grund des Begriffes der persönlichen Wirksamkeit in Betrachtung kommen, sondern nur, wie weit sich dieselbe äußerlich an dem Leibe des freyen Wesens darstellt; und im juridischen Gebiethe müßte daher der Leib, in soferne er durch die Vereinigung mit der Freyheit die Persönlichkeit ausmacht, als der Grund seiner eigenen freyen Bestimmung angesehen werden, das ist, das freye Wesen als Erscheinung sey identisch mit seinem Leibe.

Nach dem von mir aufgestellten Grundsatze hat es seine Richtigkeit, daß

a) der Rechtsbegriff aus dem bloßen Begriffe eines freyen Wesens nicht gezogen werden könne, daß somit keine Abstraktion der Freyheit allein das Recht zu bestimmen vermögend sey, daß nothwendig wenigst zwey vernünftige Wesen nebeneinander bestehend in Betrachtung gezogen werden müssen, um nur einmal sagen zu können, daß es ein Recht wirklich gebe.

Aus meinem Grundsatze fließt ferner

b) daß

b) daß positive Rechte nur in einem gemeinen Wesen durch eine positive Uebereinkunft wenigstens zweyer freyer Wesen entstehen können, daß entgegen

c) es gar nicht nothwendig sey, eine wirkliche, festgesetzte Gemeinschaft freyer Wesen zu denken, um wenigstens einen negativen Begriff des Rechts zu erhalten.

Nach meinem Grundsatze kann ich, wie aus der Einleitung und dem Vorausgeschickten überhaupt sich von selbst ergiebt, dem Rechte schon reelle Bedeutung verschaffen, ohne vorher eine durch positive Uebereinkunft, oder wie Herr Fichte will, durch wechselseitige Anerkennung bestimmte Gemeinschaft vernünftiger Wesen annehmen zu müssen.

Es ist nichts anders, als die wechselseitige, unter dem Grundsatze der Gleichheit der Aktion und Reaktion beysammen stehende Handlungsfreyheit vernünftiger Wesen.

Nun habe ich auch weiters gezeigt, daß die Handlungsfreyheit nur mittelst äußerer nicht freyer Kräfte, oder eines materiellen Leibes möglich sey, und daß daher der Freyheit als Form eine wirkliche Materie (ihres Handelns) erst in der Sinnenwelt gegeben werden müsse.

Indessen kann und muß ich aber doch das Handeln als Stoff der Freyheit in abstrakto unter der Form der Freyheit in Betrachtung ziehen, und in so weit kann ich den reinen Inbegriff der wesentlichen Bestandtheile des Rechts erhalten, ohne nothwendig ihn gleich mit der Materie in der Sinnenwelt verbunden, und in die Wirklichkeit übergangen darzustellen. Diesen reinen Begriff nenne ich nun das Urrecht, und in soweit die Merkmale desselben vollständig dargestellt werden können, entsteht eine reine Abtheilung der Urrechte.

Unter dem reinen Begriffe der Freyheit unterscheiden sich zwey wesentliche Merkmale

a) das Handeln als Stoff der Freyheit wenigstens in abstrakto;

b) das Vermögen zu diesem Handeln nicht gezwungen werden zu können.

Jene Eigenschaft ist die Materie des Rechts: Recht der Freyheit — dieses Vermögen, nicht gezwungen zu werden, ist die Form des Rechts — gleich — in jedem Subjekte eben darum, weil sie blos negativ ist, und in keinem besondern Merkmale unterschieden werden kann — das Recht der Gleichheit.

Außer

Außer diesen zwey reinen Merkmalen der Freyheit (Stoff und Form) läßt sich in dem ursprünglichen Begriffe des Rechtes nichts unterscheiden, wir haben daher dadurch die Urrechte erschöpft, das ist, es giebt zwey Urrechte

a) die Freyheit zu handeln, und

b) die Gleichheit.

So wenig nun freye Subjekte nach dem, was bereits angeführt worden, mit der reinen Eigenschaft der Freyheit aufeinander zu wirken, vermögend sind, so wenig können diese Urrechte an und für sich in Ausübung gebracht werden, wenn nicht wirkliches freyes Handeln möglich ist.

Das freye Handeln ist nur, wie oben deduzirt worden, möglich unter der Annahme äußerer nicht freyer Kräfte, oder bey Menschen eines materiellen artikulirten Leibes, folglich kann es auch keine Anwendung der Urrechte geben, außer unter der Bedingung, daß freye Wesen mit nicht freyen Kräfzugleich versehen sind.

Da der Leib der Umfang ist, in welchem die Thätigkeit des freyen Wesens in Zeit und Raum wirket, so repräsentirt dieser Leib die Person des freyen Wesens, und da kein freyes Wesen das Andere ohne anders Mittel als eben diesen Leib wahrnehmen, folglich mit dem andern in Gemeinschaft nicht anders, als mit-

telst des Leibes gedacht werden kann, so kann auch das Urrecht selbst nicht anders ausgeübt werden, als mittelst des Leibes, das ist,

a) jedes freye Wesen hat das Recht der Freyheit mittelst freyen Gebrauches seines Körpers, und

b) jedes freye Wesen ist in Hinsicht auf dieses freye Handeln dem andern gleich.

Da alles, was in Zeit und Raum existirt, von einer äußeren Ursache abhängt, so ist dieses auch bey dem Leibe eines freyen Wesens anzunehmen; die ursprüngliche Freyheit entgegen kann nicht angenommen werden, als produzirt von einer äußern Ursache, und in soferne unterscheidet sich daher das auf dem Körper Angewendete von dem reinen Urrechte darin, daß jenes als ursprüngliches, dieses als angebohrnes Recht gedacht werden muß.

Die angebohrne Rechte sind also vorzüglich: daß jedes freye Wesen mit jedem andern das gleiche Recht hat, mit seinem Körper zu bestehen, und mit selbem nach seiner Willkür zu handeln. Aber eben darum, weil jedes freye Wesen das nämliche Recht hat, kann keines das andere, ohne zu befürchtende Reaktion, beschränken, jedes freye Wesen hat auch in dem Falle, daß es beschränkt werde, das Recht zur Reaktion, das ist, desjenigen Handelns,

delns, durch welches die ursprünglich an dem Leibe des Angegriffenen gekränkte Rechte der Freyheit und Gleichheit erhalten, oder wieder hergestellt werden, und zwar

a) gleich bey der Beschränkung das Vertheidigungsrecht —

b) nach geschehener Aktion, der Beschädigung, das Recht, Schadenersatz zu verlangen, und

c) nicht nur in Hinsicht auf die Materie wieder in den alten Stand hergestellt zu werden, sondern auch zu fodern, daß die verletzte Gleichheit wieder hergestellt werde, das Recht zu strafen a).

Aber

a) Wenn mir ein Anderer meinen Leib verletzt, so verletzt er mir die Freyheit zu handeln: dabey verletzt er aber auch meine Gleichheit, weil er durch diese Handlung an den Tag giebt, daß er größere Rechte an mich zu haben sich befugt glaubt, als er mir gegen ihn zugesteht, ich bin also befugt, darauf anzutragen, daß diese äußere Herabsetzung nebst dem Schadenersatze wieder aufhöre. Dieses kann durch innerliche Handlung nicht geschehen, weil eine solche nicht gewahr genommen werden kann. Auch läßt sich diese Ungleichheit von meiner als des verletzten Seite nicht haben, weil geschehenes nicht ungeschehen werden kann — folglich nur mittelst der Bestrafung des verletzenden, als der äußerlichen Darstellung der hergestellten Gleichheit.

Aber diese Rechte beziehen sich nur auf die Person des vernünftigen freyen Wesens — nicht auf äußere Materie — denn eben darum, weil alle freye Wesen in der Handlungsfreyheit gleich sind, so kann keines ohne die Einwilligung des andern sich die äußere Materie zueignen, das ist, ein Eigenthum sich verschaffen. Die äußere Materie ist gemeinschäftlich, indessen ist aber doch der Genuß dieser Materie einem jeden erlaubt — keines kann das andere an dem wirklichen Handeln stören: denn das Handeln müßte bey diesem Stören an dem Leibe des Handelnden selbst, das ist, an seiner ursprünglichen persönlichen Freyheit angegriffen werden. Das wirkliche Handeln heißt aber nichts anders, als das Inhaben einer äußeren Sache. Ein äußerer Besitz folglich gehört auch unter das angebohrne Recht, das Recht, äußere Sachen zu besitzen.

Angebohrne Rechte sind also

a) das freye ungestörte Recht zu handeln mit einem Leibe,

b) die Erhaltung und Fortdauer dieses Leibes —

c) das Vertheidigungsrecht gegen Angriffe —

d) das Recht den Schadenersatz zu fodern, wenn ein Recht verletzt worden,

e) das

e) das Strafrecht,

f) das Recht zu besitzen.

Außer diesen angebohrnen Rechten kann es keine weitere angebohrne geben, weil durch dieselbe der Begriff der Handlungsfreyheit und Gleichheit, sowohl in Hinsicht auf die Person, als auf die Aktion und Reaktion erschöpft ist.

Diese Rechte sind eben darum, weil sie aus dem Begriffe der Person fließen — Persönliche Rechte zu nennen. —

Herr Fichte, wie ich bereits angeführt, erkennt kein anderes Urrecht, als ein solches, welches erst durch den materiellen Leib eines vernünftigen Wesens seine Bedeutung erhält, und dieses besteht in folgendem, daß

a) dieser materielle Leib nur durch die Person, sonst durch keine andere äußere Ursache in Bewegung gesetzt, noch in seiner Bewegung gehindert werde, daß

b) die mögliche Wirkung in der Sinnenwelt aus seiner Bewegung (wenn sie anderst auf den Erfolg gut berechnet ist) in der Sinnenwelt erfolge;

c) daß alles, was die Person durch Wirksamkeit ihres Leibes wirklich hervorgebracht — oder wenigstens, wenn sie es nicht hervorgebracht, absichtlich hervorzubringen (zu modifiziren) unterlassen hat, doch unter ihre Bestimmungen gehören, folglich unantastbar sey, und durch keine andere freye Ursache ohne Kränkung der Rechte der Person verändert werden möge; (worin der erste Grund des Eigenthums bestehe, indem nicht der wirkliche Besitz, sondern die Erwerbung eines Zwecks das Eigenthumsrecht begründe) daß ferner

d) die Person nothwendig vermög ihrer freyen Urkraft wolle, Ursache in der Sinnenwelt zu seyn; somit, weil diese erst in dem zukünftigen Moment möglich sey, auch die Person mit ihrer Eigenschaft in die Zukunft bestehe, das ist, fortdaure, oder was das nämliche sagen will, daß ihre Person erhalten werde; (Selbsterhaltung) daß somit

e) die Fortdauer des Urrechts darin bestehe — daß eine fortdauernde Wechselwirkung zwischen ihrem Leibe und der Sinnenwelt bestimmt und unbestimmbar durch ihren freyen entworfenen Begriff von derselben sey.

In dem Urrechte liegt demnach nach Herrn Fichte

1. das Recht auf die Fortdauer der absoluten Freyheit und Unantastbarkeit des Leibes,

2. das Recht auf die Fortdauer unsers freyen Einflusses in die gesammte Sinnenwelt.

Herr Fichte schließt daher die Deduktion des Urrechts damit, daß nach seiner Ausführung das Urrecht ein absolutes Recht sey —

„Man habe das Recht, die Ausübung der „Rechte auf alle Zukunft hinaus zu wollen, „weil man diese Rechte habe, nnd man habe diese Rechte, weil man das Recht habe, „sie zu wollen. Das Recht freye Ursache „zu seyn, und der Begriff eines absoluten „Willens sey das nämliche."

Nach meinem Grundsatze habe ich gegen diese Sätze des Herrn Fichte nur in so weit eine Erinnerung zu machen, daß diese Rechte, welche hier Herr Fichte für Urrechte angiebt, nach meiner Deduktion keine Urrechte, sondern angewendete oder angebohrne persönliche sind.

Nur muß ich noch dieser Erinnerung die weitere ad c. beysetzen, daß die bloße Formation freyer

Zwecke

Zwecke in Hinsicht auf äußere Gegenstände, das Eigenthumsrecht noch nicht produziren könne, sondern schlechterdings eine gemeinschaftliche Uebereinkunft zur Einführung des Eigenthums nöthig sey, und daß ursprünglich auf Sachen nur das Recht eines zeitlichen Besitzers oder Genußes möglich, „und der letzte Grund des Eigenthums an an einem Dinge die Unterwerfung desselben unter unsre Zwecke" nicht sey.

Durch die Untersuchung des vorhergehenden Abschnittes ist nun zwar festgesetzt,

was ein Urrecht, und was ein angebohrnes persönliches sey.

Allein dadurch haben wir nur einen negativen Begriff des Rechts erhalten, daß Keiner des Andern Freyheit, Person oder Handeln angreife; noch ist es nicht bekannt, was für positive Rechte man auf Sachen und Personen haben könne, wie ein beständiges Recht auf diesen Gegenständen außer einem zeitlichen Besitzstande oder Genuß bestehen, und wie man sogar von einer Person Gebrauch nach seinem Gutbefinden, und in wie weit machen könne:

das

das ist, es ist nunmehr zu erörtern, wie Rechte erworben werden können, und worin der Grund bestehe, welcher zur Erwerbung neuer Rechte (außer den persönlichen) überführe?

Herr Fichte behandelt diesen Gegenstand in dem §. 12. jedoch unter einem ganz andern Titel, nämlich

„Uebergang zur Untersuchung des „Zwangsrechts durch die Idee ei„nes Gleichgewichts des Rechts."

Er stellet über diesen Pnnkt folgenden Satz auf.

Zuforderst müsse, um ein Zwangsrecht, welches aus der Verletzung des Urrechts entspringe, zu begründen, bestimmt seyn, wie weit eines jeden Urrecht ausgedehnt werden könne? oder welches sind die Grenzen des Urrechts?

I. Das Rechtsgesetz: beschränke deine Freyheit ꝛc sey wechselseitig; nur sey aber noch zu bestimmen, wie weit dasselbe gehen solle?

Zur Ausführung dieser Frage wäre fürdersamst anzunehmen —

daß

daß alles Rechtsverhältniß zwischen bestimmten Personen bedingt sey durch wechselseitige Anerkennung ihrer Persönlichkeit durcheinander, und durch dieselbe sey auch das Rechtsverhältniß vollkommen bestimmt.

Die Anwendung gebe sich nun von selbst, wie folgt:

II. Der fortdauernde Leib des freyen Wesens sey mit dem Raume, den er einnehme, unantastbar, dieses Recht wäre jedoch nur problematisch, das ist, ich sey nur unter der Bedingung verbunden, den Andern nicht anzutasten, wenn der Andere gleichfalls meinen Leib unbetastet lasse.

III. Auf gleiche Art müsse nach dem Rechte das persönliche Handeln dieses Leibes ungestört bleiben, in so weit nämlich die Objekte von einem freyen Wesen zu seinem Handeln bestimmt worden. — Aber auch da, weil die Bestimmung nur im Bewußtseyn des Bestimmenden geschieht, seyen die Objekte des Rechtes noch problematisch, und selbst dann, wenn diese Objekte bestimmt wären, sey das Recht noch problematisch, weil es noch zu entscheiden sey, ob beyde Theile einander die freye Handlung auf diese Objekte unbeschränkt lassen wollen.

IV. In dieser Ungewißheit, da selbst der Besitz einer Sache in Hinsicht auf die Rechtmäßigkeit der Besitzergreifung, und in Hinsicht auf die Frage, wer der ältere Besitzer sey, immer zweifelhaft wäre, sey es nothwendig, daß auf eine Art, diesen zweifelhaften Zustand aufzuheben, gedacht werde, und wer diese Aufhebung nicht wolle, unterwerfe sich dem Rechtsgesetze nicht, sey rechtlos, und in einem beständigen Kriegszustande.

V. Diese Aufhebung könne nur dadurch geschehen, daß jede der Personen, die beyeinander stehen, ihr Handeln auf ein endliches Quantum der Sinnenwelt beschränke, und diese ihre innerliche Bestimmung müßten sie sich einander äußerlich erklären, und auf diese Erklärung könnte jedes das andere mit Zwang dringen.

VI. Nach der geschehenen Deklaration, was jedes besitzen wolle, seyn Beyde damit zufrieden oder nicht; im ersten Falle seyn sie schon einig, im zweyten, wenn Beyde Ansprüche auf die nämliche Sache machen, könne die Berufung auf Besitznehmung nicht entscheiden, weil diese immer ungewiß sey; sie müssen sich also entweder gutwillig vergleichen, oder der Kriegszustand sey vorhanden, und daure so lange, bis sie sich zur Entscheidung dessen, was jedem zukommen soll, einem Dritten unterwer-

fen

fen, das ist, sich in ein gemeines Wesen vereinigen, und weil nun ohne diese zwey Auswege kein rechtlicher Zustand zwischen Beyden entstehen könnte, wäre der eine oder andere befugt, seinen Gegentheil entweder zur gütlichen Ausgleichung, oder zur Zusammentretung in ein gemeines Wesen zu zwingen.

VII. Wenn nun der Streit auf die eben beschriebene Art gehoben sey, so entstehe für jeden dadurch ein Eigenthum, weil einer dem andern solches anerkannt habe, das ist: alles Eigenthum gründe sich auf Vereinigung des Willens mehrerer zu einem Willen, das ist: es wäre mein eigner Wille, der mich von dem Eigenthume des Andern ausschließe.

Was zwischen zween wegen dem Eigenthume verabredet worden, sey in Hinsicht auf Andere noch nicht ausgemacht. Andere Menschen können auf das Eigenthum zwischen diesen zween noch immer Anspruch machen, und so wäre da das Eigenthum immer ungewiß. Doch sey dieses Problem gegenwärtig dadurch gelößt, weil alle Nationen einander ihr Eigenthum wechselseitig bereits anerkannt haben.

VIII. Was durch den Eigenthumsvertrag nicht getheilt wäre, sey noch gemeinschaftlich, könne von einem Dritten, oder von Einem unter ihnen selbst in Besitz genommen werden; über dies-

se Besitzergreifung des Eigenthums müssen zwischen Beyden eine Deklaration und Anerkennung erfolgen, und da ohne diese immer ein Rechtsstreit, somit ein Krieg zwischen ihnen entstehen könnte, so müsse gleich bey der ersten Bestimmung des Eigenthums wegen der künftigen Okkupation etwas Bestimmtes festgesetzt werden, und eben darum, weil keine Sicherheit zwischen Beyden ohne diese Deklaration möglich wäre, so können sie einander wechselseitig zu derselben zwingen.

Die Anerkennung könne in diesem Falle auf die künftige Okkupation oder Besitznehmung vorausgehen; diese letztere aber erfodere erst bey der wirklichen Eintretung derselben die Deklaration (wie weit und wie okkupirt werden wolle). Wer also zuvor deklarirt, erhalte zuvor das Eigenthum. Die Rechtsregel: prior tempore, prior jure gründe sich also nur auf eine vorausgehende bestimmte Verabredung. Es giebt also res nullius nur ex pacto, und diese gehören ex pacto primo occupanti & declaranti.

Um endlich auch noch weitern Rechtsstreitigkeiten vorzubeugen, müssen Besitznehmung und Deklaration vereiniget werden, das ist, das okkupirte Objekt müsse bey der Okkupation so bestimmt werden, daß

„der Andere dasselbe nicht erkennen könne,
„ohne zugleich die geschehene Okkupation zu-
„erkennen. Das Objekt selbst müsse dekla-
„riren (durch verabredete Zeichen)."

IX. So wie das Eigenthum durch Anerkennung und Deklaration entstehe, so dauere das Eigenthum so lange, bis es durch eine entgegengesetzte Deklaration gewiß werde, daß der Eigenthümer solches aufgegeben habe; wodurch dann dasselbe wieder herrnlos werde.

Da nun bey der Okkupation die Deklaration durch Zeichen geschehen müsse, so sey in der Beybehaltung dieser Zeichen nichts Ueberflüssiges, sondern der nothwendige fortdauernde Rechtsgrund, oder wenn der Eigenthümer dasselbe wegnimmt, oder es zu Grunde gehen läßt, so sey er anzusehen als ein solcher, der sein Eigenthumsrecht aufgegeben habe.

X. Durch den Eigenthumsvertrag seyn die Rechte für beyde Theile festgesetzt; Beyde erkennen einander wechselseitig Rechte zu, das ist, sie setzen sich unter einen bestimmten Rechtszustand, sie versichern sich aber eben darum wechselseitige Unantastbarkeit und Unverletzlichkeit ihrer Leiber, und so seyn sie also Beyde als vernünftige Wesen in Hinsicht auf die Schranken ihrer gegenseitigen freyen Handlungen

lungen bestimmt. Es sey ein festes Gleichgewicht des Rechts nnter ihnen errichtet.

XI. So sey also das Problem gelößt, wie ein formales Rechtsgesetz sich auf die bestimmte Gegenstände anwenden lasse.

Auch nach dem von mir aufgestellten Grundsatze gelten die von Herrn Fichte aufgestellten Sätze in Hinsicht auf die Erwerbung des Eigenthums vollkommen.

Nur durch einen wechselseitigen Vertrag kann auf eine ursprünglich gemeinschäftliche Sache von Jedem der beyeinander stehenden vernünftigen Wesen ein abgeschiednes Eigenthum erworben werden; bey dieser Verabredung muß auch nothwendig wegen zukünftigen Erwerbungen, und der Art der Besitzergreifung sowohl, als der Zeichen, die solche zu erkennen geben, eine richtige Entscheidungsnorm zur Beseitigung aller künftigen Streitigkeiten vorgeschrieben werden, und so wie durch die verabredete Zeichen der Besitz und das Eigenthum ergriffen wird, so wird auch derselbe durch die Aufhebung dieser Zeichen wieder verloren.

Nur was die Unantastbarkeit der Leiber und Personen betrifft, braucht selbige eine solche vorgängige Verabredung nicht. Sie ist schon nach dem von mir Vorausgeschickten durch die Lehre von Ur-

und angebohrnen Rechten gegründet: nach meinem Grundsatze brauche ich hiezu keine besondere Uebereinkunft, wie Herr Fichte, weil derselbe die Urrechte bloß als eine Fiktion ansieht, und die Existenz der Rechte nur durch die wirkliche Annahme eines Rechtsgesetzes begründet.

Nach meiner Meynung sind die Urrechte und die angebohrnen Rechte ohne alle positive Beschränkung (Verabredung), sohin durch die bloße Nebeneinanderstellung freyer Wesen festgesetzt.

Wir erwerben also Rechte auf Sachen durch Verträge; wenn die vorher gemeinschäftlichen Sachen — das Mein und Dein von Einem privative erworben werden, so entsteht das positive Sachenrecht.

Aber auch Rechte durch Thathandlungen eines Andern werden auf die nämliche Art erworben. — So wie die angebohrnen Kräfte eines Jeden in seiner Willkür stehen, so kann er eben diese Kräfte durch Einwilligung einem Andern zum Gebrauche überlassen — und dann werden sie die positiven Rechte eines Andern, das ist, es giebt auch Rechte nicht nur allein auf Sachen (Eigenthum), sondern auch auf Thathandlungen eines Andern.

Hier

Hier kann die Frage aufgeworfen werden, ob die persönlichen angebohrnen Rechte veräußert, das ist, an einen Andern übertragen werden können? oder, ob es unveräußerliche Rechte gebe, oder nicht a)?

Eben darum, weil das vernünftige Wesen frey ist, so stehet es in seiner Macht, ob es, und wie lange es seine äußere freye Kraft ausüben wolle oder nicht; oder ob es solche durch einen Andern ausüben lassen, das ist, seine freye Kraft der Disposition eines Andern überlassen wolle; so bald seine äußere Freyheit einem Andern überlassen ist, hat das Subjekt solche nicht mehr, es ist einem Andern unterworfen, welches der Zustand der Sklaverey ist.

Man wird mir einwenden, daß alsdann die Freyheit mit der Persönlichkeit aufhören müßte, daß es aber nicht in der Macht eines freyen Wesens stehe, seine Natur zu verändern.

Nun gebe ich zwar zu, daß es gegen die Moral läuft, seine freye Kräfte, folglich seine Rechte aufzugeben, mit welcher ich von der Natur zum Handeln — bestimmt bin; allein, wenn sie einmal ver-

a) Man halte das Folgende mit dem, was bereits oben Seite 89 und folg. gesagt worden, zusammen.

verloren, oder aufgegeben, oder einem Andern überlassen worden, so ist meine Freyheit, und mit derselben meine Rechte, sammt dem Zwangsbefugniße eben so dahin, als ein gegen das Moralgesetz freywillig abgeschnittenes Glied nicht mehr ein Theil des Körpers werden kann. Die innere Freyheit entgegen kann ich niemals aufgeben. So kann ich mich niemals verbindlich machen, die negativen Gebothe der Moral nicht zu halten, z. B. mich zu tödten. — Aber in Hinsicht der positiven Gebothe, an meiner und meines Nächsten Vervollkommung zu arbeiten, bin ich nur in so weit gehalten, als ich das Vermögen dazu habe; ich soll mir also nach der Moral dieses Vermögen nicht rauben, aber wenn ich es mir freywillig benommen habe, so kann ich diesen Zustand nach der Moral nicht mehr ändern, sondern wenn ich frey zum Verluste desselben Anlaß gegeben, ist es meine Pflicht, diesen Zustand geduldig zu tragen, und keine Gewalt mehr gegen diejenigen zu brauchen, die nur meine äußere Freyheit in den Umfang ihrer Rechte gebracht haben. Hieraus folgt nicht, daß ich nur zu thun schuldig sey, was sie mir gegen die moralischen Gesetze auftragen, z. B. Mißbrauchung des Körpers, Mordthaten, Diebstähle, oder andere Verbrechen.

Solchen auf die Natur des vernünftigen Wesens — die innere Freyheit — schlechterdings

sich

sich beziehende Gegenstände stehen nicht in meiner freyen Disposition, weil ich sonst meine ganze vernünftige Natur aufgeben, und aufhören müßte, ein vernünftiges Wesen zu seyn. Aber meine äußere Kräfte machen meine vernünftige Wesenheit nicht aus; diese kann ich juridisch mit aller äußern Persönlichkeit (da eben ihr Umfang meine äußere Persönlichkeit ausmacht) gar wohl veräußern, ungeachtet es gegen Pflicht, das ist, gegen das moralische Können läuft. So wie z. B. ein Verschwender gegen Pflichten handelt, wenn er ohne Maaß und Ziel sein Vermögen durchbringt, und doch wird Jedermann urtheilen, daß demungeachtet das Recht auf sein Vermögen durch diese Handlungen verloren gehe.

Um ein vernünftiges Wesen zu seyn und zu bleiben, ist es nicht nothwendig, äußere Rechte zu haben, so wenig, als mit einem Körper versehen zu seyn; so lange ich sie habe, so kann ich sie frey gebrauchen; allein, wenn ich die Pflicht, sie zu erhalten, verabsäume, oder gar freywillig dagegen handle, so verliere ich zur Strafe eben dadurch meine äußere Freyheit, das ist, meine Urrechte, die aus der bloßen reinen Freyheit hervorgehen, verlieren ihre Anwendung: ich verliere meine angebohrnen Rechte. — Der Zustand des Sklavenstandes ist also nicht gegen das Naturrecht — er ist nichts anders, als der gänzliche

Verlust seiner Rechte, seiner äußern Freyheit, seiner freyen äußern Kräfte — des Zwangsrechts.

Die Römer stellten also mit Recht den Grundsatz auf: Servus in dominio est, servus habetur pro re; — ihr Scharfsinn ist gewiß darin zu bewundern; ohne eben den Urgrund der Sklaverey aus dem ächten Gesichtspunkte des Rechts philosophisch erhoben zu haben, machten sie doch die richtigsten Folgerungen bloß aus der gesunden Vernunft: eben so scharfsinnig sind sie in Bestimmung der Art, wie jemand ein Sklave werden kann — durch Selbstverkauf — durch Kriegsgefangenschaft — zur Strafe oder durch Geburt, sonderheitlich in Hinsicht auf die letztere Art, welche sie aus der Lehre der Accession ableiten, welches auch der Wahrheit um so gemäßer ist, als ein von einem nicht freyen Körper produzirter Leib eben so wenig frey seyn, und folglich der aus einer Sklavinn gebohrne Mensch auf seinem einem Andern unterworfenen Körper seine Urrechte nie rechtsgültig ausüben kann.

Die Einwendung, welche Herr Professor Kant gegen den Erwerb eines Sklaven durch einen Vertrag macht, daß es nämlich widersprechend sey, daß

„ein Theil zum Vortheile des Andern auf „seine ganze Freyheit Verzicht thue, mithin „aufhöre, eine Person zu seyn, folglich „auch

„auch keine Pflicht habe, einen „Vertrag zu halten, sondern nur Ge„walt anerkenne,“

löst sich nach meinem Grundsatze von selbst auf, weil es nach diesem, um die Freyheit zu verlieren, nur auf die Verlassung und Uebertragung seines Rechtes — keineswegs aber auf eine Verpflichtung — der Person ankömmt, die nur als Person zur Haltung des Vertrages verpflichtet seyn kann; und wenn sie aufhört, Person zu seyn, auch aufhöret, verpflichtet zu seyn. Die moralischen Pflichten bleiben immer, aber die Rechte gehen durch die Abtretung verloren, und in der Rechtslehre erkenne ich keine Pflichten — nur Rechte; und Verträge betrachte ich nicht aus dem Gesichtspunkte der Verpflichtung und der Uebernahme von Verbindlichkeiten, sondern lediglich aus dem Standpunkte der Abtretung und freyen Uebertragung der Rechte.

Zweytes Kapitel
der Rechtslehre.

Ueber das Zwangsrecht.

Durch die wechselseitige Bestimmung der Rechte, wodurch das Recht positiv wird, ist noch lange nicht alles abgethan — es soll auch gesichert seyn. Dadurch, daß jeder ein Recht (das Recht in einem bestimmten Umfange zu handeln) hat, ist er noch nicht sicher, daß ihn kein Anderer darin kränken werde. — Aus den angebohrnen Rechten wissen wir schon ein Mittel auf den Fall, wann unsere Rechte verletzt werden, gegen den Verlust derselben, die Reaktion. Allein, da diese Reaktion wenigstens in Hinsicht der Ausübung derselben durch physische Kräfte bey freyen Wesen vereitelt werden kann, so kommen wir nur wieder auf denjenigen Zustand zurück, aus dem wir kaum herausgegangen sind. Wir haben nichts als positive Rechte gewonnen, die aber eben wieder wegen Abgang einer mechanischen Sicherstellung in die alte Ungewißheit

wißheit und in den Kriegszustand versetzet werden. —

Unsere ganze Sicherheit hängt im Naturzustande von guter Treue und Glauben ab, daß Beyde einander die eingegangenen Verträge halten: ist dieses Vertrauen verletzt, so zerfällt das ganze Band, welches unser Recht zusammenhält; der Vertrag ist mit der Aufhebung der Treue und des Glaubens vernichtet, da das, worauf es sich gründet, das gegenseitige Vertrauen aufgehoben ist.

Aber es soll diese Ungewißheit gehoben werden: es soll ein festes Band unserer Rechte eintreten. — Herr Fichte glaubt, daß dieses nur möglich sey, wenn eine solche Anstalt getroffen würde, daß für Beyde das Rechtsgesetz (sie mögen moralisch wollen oder nicht) das unverbrüchliche Gesetz ihrer Willkür werde, und wenn dadurch die Festhaltung des Vertrags von einer der Mechanischen gleichenden (doch nicht ganz mechanischen) Nothwendigkeit abhänge.

Dieser letzten Meynung bin ich nicht, sondern ich glaube, es sey genug, wenn einmal durch wechselseitige Einwilligung ein Mechanismus, wodurch zwar der Wille nicht, aber doch das Objekt des Rechtes erzwungen werden kann, eingeführt wird. Nach dem Grundsatze der Reaktion ist schon

jeder

jeder befugt, mechanisch, wenn er es immer nach seinen physischen Kräften vermag, sein Recht mit Gewalt zu handhaben, und wenn es verletzt worden, mit Gewalt solches wieder herzustellen.

Wenn wir aus dem Naturzustande in einen Staat treten, so bleibt doch das nämliche Verhältniß in Hinsicht auf Treue und Glauben. — Ob mir Jemand einen Vertrag halten werde, hängt in dem Naturzustande sowohl, als in dem Staate von Treue und Glauben ab; der Unterschied ist nur, daß, wenn im Naturzustande Treue und Glauben gebrochen wird, der Zwang immer ungewiß ist, weil ich nicht gewiß weiß, ob meine Kräfte, den Andern zu zwingen, zureichen oder nicht. — Aber im Staate erhalte ich das Uebergewicht des Zwangs — und in diesem ist das Problem, wie die Sicherheit äußerer Rechte auf eine gleichsam mechanische Art erhalten werden könne, gelöst. Wie dieses nun zugehe, ist zu untersuchen. Herr Fichte glaubt, daß nur in einem Zwangsgesetze das Mittel bestehe, um den bösen Willen zu bezähmen, und Sicherheit der Rechte zu bewirken.

Seine Gründe sind folgende:

Es sey Niemand an dem formalen guten Willen gelegen, sondern nur an dem materiellen. Wenn nur eines Jeden seine Rechte

gewollet

gewollet werden, so bekümmere man sich um die Moralität des Andern wenig, man verlange daher vom Andern lediglich nur Legalität.

Nun sey aber ein mechanischer Zwang, wodurch die rechtliche Handlung erzwungen werde, gegen die Freyheit unmöglich und widerrechtlich, es müßte also ein Mittel, die Rechte Anderer zu sichern, sich an den Willen eines Jeden selbst richten.

Dieses könnte aber nur dadurch geschehen, wenn eine solche, mit mechanischer Nothwendigkeit wirkende Veranstaltung getroffen würde, daß der rechtswidrige Zweck des Willens durch sich selbst vernichtet würde, das ist, daß jederzeit das Gegentheil des Willens erfolgen müßte — diese Veranstaltung heiße und sey nichts anders, als Zwangsgesetz.

Daß man zu Errichtung eines solchen Gesetzes bemächtiget sey, fließe aus dem Rechtsgesetze selbst, weil sich dasselbe ohne dieses nicht realisiren ließe.

Dieses Gesetz wirke nothwendig, weil der Wille entweder nach moralischen oder physischen Gesetzen wirken müßte; wenn er das letz-

letztere nicht wollte, so würde auf die Sinnlichkeit nothwendig gewirket: indessen stehe es ihm doch frey, das erstere zu wählen. Wenn der Wille zwar den Schaden eines Andern nicht wollte, aber doch die Beschädigung wegen Unbedachtsamkeit oder Vernachläßigung der schuldigen Aufmerksamkeit oder Fleißes erfolgte, folglich überhaupt gar kein Wille vorhanden sey (welcher doch vorhanden seyn sollte) damit die Rechte eines Andern bestehen mögen; in diesem Falle müßte die Veranstaltung mittelst des Zwangsgesetzes getroffen werden, daß, wenn man sein Eigenthum und Rechte wollte, auch nothwendig der Andern ihre Rechte wolle, und Aufmerksamkeit darauf eben so gut als auf dieseinige richte; widrigenfalls die eignen Rechte verlieren müßte.

Auf diese Art erreiche also das Zwangsgesetz in beyden Fällen, des bösen Willens und der Unaufmerksamkeit, die Erhaltung des Gleichgewichts der Rechte.

Ich kann unmöglich mit dieser Deduktion eines Zwangsgesetzes — ja überhaupt schon gar nicht einmal mit der Annahme eines Zwangsgesetzes für den Willen verstanden seyn.

Wenn ich auch ein Zwangsgesetz in die Jurisprudenz wirklich aufnähme, so würde ich ihm doch niemals diese Stelle in dem Systeme anweisen, die ihm Herr Fichte erst nach Ausführung der Urrechte gleichsam als ein Mittel, die Rechte zu erhalten, anwies, da ich den Grundsatz des rechtlichen Zwanges als ein wesentliches Merkmal des Rechts ansehe, und ihn bereits oben in dieser Gestalt bey der Entwicklung des Rechtsbegriffes überhaupt unter der Kategorie der rechtlichen Reaktion deduzirt habe.

—

Aber, wenn auch der Zwang (rechtliche Reaktion) einen wesentlichen Theil des Rechtes ausmacht, so sehe ich doch nicht ein, warum ein Zwangsgesetz für den Willen anzunehmen nothwendig seyn solle! Der Grundsatz der Gleichheit der Aktion und Reaktion ist kein praktisch gebiethender oder beschränkender Grundsatz für den Willen, sondern lediglich ein den Umfang eines vernünftigen Könnens beschreibender Grundsatz, ohne eben den Willen zu beschränken, daß er sich selbst nach diesem Können beschränken solle oder müße. — Jener des Sollens ist dem Willen schon durch die Moral vorgeschrieben, — dieser des Müssens ist für ihn pure Unmöglichkeit, eben darum, weil er ein freyer Wille ist. Außer diesem Zwangsgesetze, dem moralisch oder physisch nothwendigen Gesetze kann es für einen Willen, der nach Vorstellungen han-

handelt, keine andere Gesetze geben. Doch kann ich bey einem freyen Willen in Betrachtung ziehen, wie weit seine Kraft geht, was er kann, was er vernünftiger Weise vermag.

Hieraus ergiebt sich aber nur der Grundsatz, daß von dieser Kraft, wenn auf sie gewirkt wird, nach der Natur einer jeden Kraft, in gleichem Maaße zurückgewirkt werden könne. Dieser Grundsatz sagt mir aber nicht, daß ich eines Andern Freyheit, oder was Eines ist, Rechte respektiren solle — dieses sagt mir die Moral: daß ich sie respektiren müsse, dieses der Freyheit zu gebiethen wäre unmöglich; sondern dieser Grundsatz ist lediglich theoretisch, er sagt nur, was die Freyheit in Bezug auf Anderer Freyheit ist, und kann — nicht aber, was sie thun solle oder nicht thun solle; es ist durch diesen Grundsatz der Vernunft bloß darum zu thun, den Umkreis ihrer reinen Macht (Gleichheit der Reaktion) zu kennen, wenn sie sich einmal zu einem Wollen ihrer Rechte bestimmt hat; die Vernunft sucht sich in Hinsicht auf Rechte nicht an den Willen des Verletzers zu richten, sondern sie giebt sich selbst das Problem auf, wie sie die Gleichheit der Aktion und Reaktion, welche aus dem reinen Begriffe des Rechtes fließt, von außen (im äußerlichen Handeln) das ist, objektiv realisiren könne.

Sie sieht auf des Andern sein Wollen, seine Triebfeder, sein Handeln nicht im geringsten; sie ist zufrieden, wenn ihre Freyheit nur objektiv im physischen Handeln durch wirksame Mittel erhalten und hergestellt wird. — So z. B. wenn ich mich gegen eines Andern Angriffe auf meinen Körper vertheidige, so ist die Absicht nicht, ihn zu vermögen, von seinen Angriffen abzustehen, sondern ihn, wenn er sich nicht selbst durch vernünftige, oder andere von ihm gewählte Gründe von Angriffen abzustehen sich bewogen findet, physisch unschädlich zu machen; und bey dieser Aktion sehe ich in Bezug auf das Recht auf nichts anders, als: Kann ich mich nach den Grundsätzen der Vernunft vertheidigen — und wie weit? Und hier antwortet mir die Vernunft, daß eine jede Kraft nach dem Maaßstabe der Gleichheit widerstehen könne. — Von nun an brauche ich nur noch meine physische Kraft zu überschlagen, allenfalls auch mich nach moralischen Gesetzen zu fragen, ob ich mich vertheidigen solle oder nicht? Und diese Frage wird doch Jedermann von der ersten Frage (des Könnens) gewiß wesentlich unterschieden finden. Freyheit steht unter keinem andern Gesetze, als dem moralischen. — Was das freye Wollen physisch nicht vermag, dahin reichen seine Wünsche und Begierden. Ich kann zwar dem Diebe durch eine unbesteigbare Mauer die physische Macht nehmen, mein Eigenthum anzugreifen; aber seinen

Willen umzuändern, sind alle Mittel vergeblich; ich habe mich also zur Sicherung meiner Rechte nie an seinen Willen, sondern nur an seine äußere Kraft zu wenden.

Es ist unmöglich, dem Willen ein Gegengewicht durch ein Zwangsgesetz zu geben, das ist, ihm vorzustellen, daß, wenn er nicht des Andern seine Rechte ungekränkt lassen will, gerade das Gegentheil seines Zweckes erfolge.

Es hängt immer wieder von der Freyheit des Verletzers ab, auch die besten Anstalten, die zur Vernichtung seiner rechtswidrigen Absicht z. B. durch Sicherheitsanstalten oder Strafeandrohung getroffen werden, durch geschickte Gegenanstalten zu vernichten. — Der mechanische Zwang also selbst, welchem die rechtliche Reaktion vermöge des aufgegebnen Problems eine wirksame Kraft verschaffen soll, kann nie so mechanisch ausgedacht werden, daß ihm nicht durch die Freyheit ausgewichen werden kann. — Nur gegen die physische Kraft des Verletzers kann eine Uebermacht gefunden werden, unter der Bedingung, daß die physischen Kräfte des Verletzers mit jenen des Zwingenden in Kollision gesetzt werden können; z. B. wenn der Dieb in Verhaft genommen ist, kann gegen ihn durch Uebermacht der physischen Kräfte die Strafe vollzogen werden.

So

So wenig ich mich auf eines Andern Treue und Glauben verlassen kann, weil ich das Innere eines Menschen nie einzusehen vermag, eben so wenig kann ich mich auf seine Legalität verlassen: denn auch diese steht unter der Freyheit, und ich bin niemals versichert, ob sie wirklich vorhanden ist. — Denn obschon der Uebelgesinnte die Strafe des Verbrechens als ein Uebel (das der sinnliche Mensch nothwendig verabscheuet) nicht will, und nicht wollen kann, so ist dieses Uebel doch nicht nothwendig mit der Ausführung eines rechtswidrigen Zweckes verbunden: denn es kommt ja nur darauf an, ob nicht der Strafe durch geschickte Vereitlung der zum Verbrechen getroffenen Anstalten ausgewichen werden kann. — So wenig ich mich auf Moralität eines Menschen verlassen kann, eben so wenig kann ich mich darauf verlassen, ob er nicht, wenn er meine Rechte zu verletzen in Versuchung geräth, gegen alle Strafeandrohung geschickte Gegenmaßregeln sich zu verschaffen weiß, allen diesen unangenehmen Drohungen auszuweichen.

Weit entfernt also, in dem Zwangsgesetze ein materielles Gegengewicht gegen den bösen Willen zu finden, muß man sich zufrieden stellen, wenn man sein Recht (seine äußere negative Freyheit in Bezug auf Andere) doch in Einem Betrachte auf eine mechanische Art versichern kann, nämlich wenn

man mit der physischen Kraft des Verletzers in unmittelbare Kollision kommt.

Drittes Hauptstück
der Rechtslehre.

Ueber dir Realisirung eines auf mechanische Art wirkenden Zwangsrechts.

Oder:

Vom Staatsrechte, oder dem Rechte in einem gemeinen Wesen.

Ich bin in diesem Punkte ganz mit Herrn Fichte verstanden, daß es zwischen zwey vernünftigen Wesen nicht möglich sey, den Zwang (die Reaktion gegen rechtswidrige Gewalt) auf eine vollkommene mechanische Art zu bewerkstelligen.

Wollten sie eine solche Zwangsart einführen, so müßte dieses frey durch einen Vertrag geschehen, das ist, sie müßten sich das Uebergewicht auf den Fall, daß einer von Beyden den Andern angriffe, einander garantiren; — dieses ist aber unmöglich; denn,

denn, wenn sie diese Gesinnungen behielten, so wäre es ohnedem nicht nothwendig, sich wechselseitigen Zwang anzuthun; oder aber wenn sie diese Gesinnungen verlassen, so ist der alte Zustand, aus dem sie durch den besagten Vertrag herausgehen wollten, wieder vorhanden. Das, was sie vermöge des Vertrags gewollt haben, die Sicherung beyderseitiger Rechte wollen sie nun nicht mehr, der Vertrag ist gebrochen, und sie stehen auf dem alten Punkte, auf dem sie vor dem Vertrage waren.

Eine absolut wirkende physische mechanische Gewalt zur Abtreibung des Unrechts ist unmöglich; denn was immer Ein Theil in solchen Fällen zu seinem Vortheile machte, dieß könnte der andere eben darum, weil er gleich seinem Gegentheile Verstand und Freyheit hat, auch wieder thun. — Es ist daher zur Abtreibung einer rechtswidrigen Gewalt nichts anders möglich, als sich das Uebergewicht der Macht durch eine dritte freye Ursache, die dem Angegriffenen mit ihrer physischen Kraft Uebergewicht giebt, zu verschaffen, das ist, in ein gemeines Wesen zusammen zu treten.

In diesem Begriffe liegen nun folgende verschiedene wesentliche Bestandtheile.

a) Mehrere als zwey treten zusammen, um einen gemeinschäftlichen Zwang gegen alles Unrecht

unter sich einzuführen (Vereinigungsvertrag), sie errichten sohin

b) unter sich durch den Eigenthumsvertrag positive Rechte; — dieses kann geschehen ausdrücklich unter ihnen, oder daß ein dritter von ihnen diesen positiven Rechtszustand sowohl in Hinsicht auf die materielle Grenze, als auch in Ansehung der Wiederherstellung der verletzten Rechte (durch bürgerliche Gesetzgebung, Bestimmung der Rechte) für jeden insbesondere gegen alle unter sich — oder aber für alle gegen jeden insbesondere bestimme. Ferner

c) kommen sie überein, daß in Angriffsfällen, oder in zweifelhaften Gegenständen ein dritter, oder diejenigen von ihnen, welche nicht im Streite befangen sind, unpartheyisch entscheiden, auf welcher Seite das Recht ist, eben so auch in Fällen, in welchen alle mit einem andern gemeinen Wesen in Streit verfallen, die Untersuchung, was hierinfalls zu thun sey, anstellen.

Diese Macht (potestas cognoscendi & judicandi) ist wesentlich nothwendig, weil sonst, wenn der Angreifende oder Angegriffene selbst wieder urtheilen dürfte, auf wessen Seite das Recht ist — die Zwangsmacht eben darum blind und partheyisch ausfallen müßte.

d) Was

d) Was durch diesen Dritten unpartheyisch entschieden worden, wird sodann von allen gegen die Angreifende mit gesammter Macht, folglich einer vollen Uebermacht, in Vollziehung gebracht (exequendi potestas).

Alle wollen, daß diese Entscheidung durch einen dritten erfolge, es ist mithin hier der Wille Mehrerer über einen Gegenstand vorhanden, das ist, man errichtet einen Unterwerfungsvertrag.

e) Die Reaktion muß auf das Urtheil des Dritten richtig, gewiß und gleichsam mechanisch erfolgen. — Die entscheidende Gewalt (potestas cognoscendi & judicandi) muß daher mit der Exequirenden nothwendig verbunden seyn; denn sonst wäre sie nicht Potestas, sondern nur Instrumentum, und eben darum wäre sodann die entscheidende die exequirende, welches eben das sagen will, was so eben behauptet ward.

Es kann zwar diese Potestas getrennt seyn, z. B. in juirisdictionem & judicium *politicum*; diese letztere, welche hauptsächlich die Aufsicht über das Ganze hat, wird eigentlich potestas politica in sensu eminenti genannt.

Der ganze Unterschied zwischen dem Naturzustande und diesem eines gemeinen Wesens besteht nun darin, daß

a) die Rechte nunmehr positiv bestimmt, und

b) durch die Uebermacht Aller gegen Angriffe gesichert sind, und wenn sie verletzt worden, ihre Wiederherstellung gleichsam mit mechanischer Gewalt erfolgt.

Die Gewehrleistung für diese Einrichtung giebt die Rechnung, die man sich auf den Willen Aller macht. Wenn schon jeder von dem andern etwas verschiedenes will, so kommen sie doch alle in dem zusammen, daß sie die Erhaltung der Rechte überhaupt wollen; und dieses um so gewisser, als sie ja sonst nicht in ein gemeines Wesen zusammengetreten wären.

Man darf sicher hoffen, daß Jeder dem Andern in Angriffen, bey denen er selbst keinen Antheil hat, um so zuverläßiger mit den übrigen verbunden zu Hilfe kommen werde, als er die nämliche Hilfe unter dieser Bedingung in ähnlichen Fällen zu erwarten hat.

Da aber jedoch auch in diesem Punkte die Freyheit mit ins Spiel kommt, so läßt sich auf die Uebermacht in einem gemeinen Wesen doch nicht mit vollkommener Gewißheit rechnen; denn es kann sich leicht ereignen, wie es schon oft geschehen ist, daß das gemeine Wesen in Faktionen zerfalle, daß alle übrigen gegen einen einzigen ungerecht seyn, daß ei-

ner oder der wenigere Theil der Uebermacht des gemeinen Wesens durch auswärtige Hilfe Trotz bieten könne; kurz, es ist in keinem Falle unmöglich, daß die richtende und exekutive Macht ungerecht sey, weil sie von freyen Menschen verwaltet werden muß; eben darum läßt sich keine mit vollkommener mechanischer Gewißheit wirkende positive Uebermacht und Gewalt zur Erhaltung der Rechte denken, sondern es ist immer wieder an beiden Enden von Seite der Herrschenden und Beherrschten—jeder gegen alle, und alle gegen jeden nur Treu und Glauben, das ist, Moralität, das einzige Band, welches die Sicherheit eines gemeinen Wesens auf eine dauerhafte Art zusammen halten kann.

Indessen ist freylich die Errichtung eines gemeinen Wesens noch das sicherste Mittel, auch beym Abgange einer vollkommenen Moralität die Erhaltung der Rechte in einem gemeinen Wesen auf die möglichst dauerhafte Art zu sichern, indem es nicht so leicht geschieht, daß der größte Theil (auf welchem die Uebermacht beruhet) sich selbst in einen rechtlosen Zustand durch Unterjochung des gemeinen Wesens stürzen, oder einzelne Angreifende in Sachen, wo meistens nur Wenige Interesse haben, gegen das Ganze obsiegen werden.

Um sich also zu erhalten, hat der Staat vorzüglich auf die Beförderung der Moralität durch

Erziehung von Seite der Herrschenden zu bringen. Die Politik hingegen beschäfftiget sich mit der Art, wie die Sicherheitsmaßregeln durch und in einem Staate dem Mechanism immer näher gebracht werden mögen.

Der Zweck des Unterwerfungsvertrages ist demnach kein anderer, als die durch den Eigenthumsvertrag schon bestimmte, oder erst durch bürgerliche Gesetzgebung zu bestimmende Freyheit gegen innere und äußere Angriffe zu sichern.

Die Mittel, welche zu diesem Zwecke führen, sind aus den äußern freyen Kräften eines jeden Bürgers von dem Staate zu wählen, der Staat ist befugt zu urtheilen, was er von der Freyheit oder den Rechten der Bürger zu diesem Zwecke braucht; die Bürger haben sich zu diesem Zwecke unterworfen.

Der Unterwerfungsvertrag hat daher zwey wesentliche Bestandtheile —

a) den Gehorsam und die Unterwerfung unter das Urtheil des Staates (Abtretung seiner materiellen Rechte) im Sinne:

b) die Hingabe des Rechtszwanges eines Jeden in die Hände Aller oder des Staats.

Der

Der erste Unterwerfungspunkt ist bedingt, auf den Fall nämlich, daß der Staat nur die ihm anvertrauten Mittel seiner Gegenversicherung gemäß zum Zwecke des Staats verwende.

Der zweyte Punkt, die Abtretung des Zwanges ist unbedingt, kein Bürger kann sich mehr des Zwanges (die augenblicklich nothwendige Defension ausgenommen) weder unter sich, noch gegen den Staat bedienen; denn, wenn, wie so eben gesagt worden, der erste Punkt bedingt, folglich keinem das Recht genommen ist, zu urtheilen, ob der Staat nach dem ihm vorgeschriebenen Zwecke handle, so würde auf den Fall, daß auch der zweyte Gegenstand unbedingt wäre, ein jeder, wenn er dafür hielte, daß der Staat seine Pflichten verabsäume, befugt seyn, selbst entweder seine Mitbürger, oder wenn er sich im Stande befände, den Staat selbst zu zwingen, das ist, der Staat wäre seinen — des Unterworfnen — Urtheilen unterworfen, der Staat würde somit sich selbst widersprechend — unmöglich seyn. Entweder giebt es also keinen Staat, oder die Bürger haben weder unter sich, noch gegen den Staat eine Selbsthilfe mehr.

Indessen bleibt ihnen doch das Urtheil unverwehrt, ob der Staat seine Rechte zu einem ihm nicht zustehenden Zwecke mißbrauche; denn sonst

würden

würden die Bürger in Ansehung des Staatsoberhauptes ganz rechtlos seyn, welches gegen die Absicht einer Staatsverfassung anstößt. Aber, wird man fragen, was hilft ein solches Urtheil, wenn man es nicht durch Gewalt auszuführen befugt ist?

Der Vortheil, den diese Befugniß zu urtheilen den Bürgern verschaffet, ist immer beträchtlich. Wir haben schon gehört, daß die Garantie des Staatsvertrages Moralität von beyden Seiten, der Herrscher, und der Beherrschten sey.

Die Beherrschten sind durch das Moralgesetz gehalten, dem Staate zu gehorsamen, wenn er seine durch den Staatsvertrag einschränkte Gewalt nicht mißbraucht.

Ueberschreitet er diese Macht, so sind Beherrschte in diesem Falle (obschon sie ihn nicht zwingen können) doch den Gehorsam im Gewissen nicht schuldig — sie haben das Recht, Vorstellungen zu machen, nicht zu gehorsamen, wenn es anders die Klugheit nicht mißräth. Es verschaffet ihnen also das ihnen durch den Staatsvertrag vorbehaltne Recht, über Mißbräuche des Staats zu urtheilen, und wenigstens ein negatives und unvollkommenes Recht. Zu dem Ende sind auch in vielen wirklich bestehenden Staaten, Körperschaften, Parlamente, Stände, die im Namen des Volkes

nega=

die negativen Rechte gegen den Staat ausüben, eingeführt.

Ein Staat, in welchem sogar Beherrschte jene Urtheile über Mißbräuche der Staatsgewalt aufgegeben hätten, in welchem sohin der Zweck des Staats, die Beherrschten nach bestimmten Eigenthumsgesetzen zu regieren, gar nicht vorhanden wäre, in welchem also der Staat selbst über alles Eigenthum willkürlich zu disponiren hätte, wäre kein eigentlicher Staat mehr, sondern eine Despotie (willkürliche Regierung), in welchem dem Herrscher alles Eigenthum in dem Staate zustünde, und die Unterworfnen gar keines besitzen; die Unterworfnen wären nicht mehr Bürger des Staats, sondern im eigentlichen Sinne Unterthanen: daß ein solcher Staat eben nicht widerrechtlich sey, ergiebt sich aus dem, was oben von der Sklaverey gesagt worden.

So wie in einem Staate, der nicht bloße Despotie ist, jeder Untergebne moralisch verpflichtet ist, Selbsthilfe weder gegen seine Mitbürger, noch gegen den Staat selbst zu gebrauchen, so ist entgegen auch der Staat moralisch verpflichtet, seine Macht nicht über die Grenze, die ihm zur Erhaltung der Rechte Aller anvertrauet worden, auszudehnen.

Ueber die Grenze dieser Schranken hinaus giebt es für ihn keine Rechte mehr, obschon, wenn er darüber hinausgeht, kein Zwangsrecht, wie gezeigt

zeigt worden, gegen ihn Platz greift. — Die Untergebenen haben gegen ihn nur unvollkommene Rechte. Sein Band, welches ihn dauerhaft hält, ist die Moral. Entfernet er sich von dieser: so ist es höchst wahrscheinlich, daß auch die Untergebenen sich von dieser heiligen Richtschnur entfernen werden;

> Regis ad exemplum totus componitur orbis.

Und dann ist der Staat seinem gewissen Untergange nahe, wie es die Beyspiele der berühmtesten Reiche, welche durch Revolutionen in Nichts zerfielen, bewähren.

Bisher haben wir nicht nur gesehen, daß der Staat zur Sicherheit der Rechte eines Jeden nothwendig sey, sondern es ist nunmehr deduzirt, was für Bestandtheile, oder was für ein Zweck einem Staate zukomme; aber dadurch haben wir die Sache noch lange nicht erschöpfet, bis wir nicht auch untersucht haben, ob und was für eine Einrichtung a priori für einen Staat möglich sey?

Wenn diese Einrichtung a priori deduzirt werden soll, so muß sie sich geradenwegs aus dem aufgestellten Hauptgrundsatze des Rechts (der negativen Freyheit nämlich) deduziren lassen; aus einem

nem gesetzlichen Imperativ kann man, wie gezeigt worden, nie auf den Urbegriff eines Rechts gelangen; es läßt sich daher aus ihm auch nie die reine Idee eines Staates ableiten.

Das Recht eines jeden Bürgers ist ursprünglich die negative Handlungsfreyheit, welche mittelst des in ihrer Natur liegenden Reaktionsvermögens, und dessen Anwendung auf die Personalität freyer Wesen die angebohrnen Rechte erzeuget, welche aber erst in einem positiven Zustande durch die Vereinigung in einen Eigenthumsvertrag übergehen, und durch die Uebermacht Aller gegen Angreifende in einem Staate gesichert werden sollen.

Wenn sie also in einen Staat zusammentreten, so ist ihr Zweck die Erhaltung ihrer Urrechte, der Freyheit und Gleichheit in der Anwendung auf ihre angebohrnen und erworbenen Rechte durch die Staatsgewalt zu sichern. Sie suchen also nach diesem Begriffe ihre Freyheit und Gleichheit, wie die Glieder ihres Körpers auf die möglichste Art zu erhalten.

Bey der Aufstellung der Staatsmacht sollte also wenigstens im Allgemeinen ihre Freyheit und Gleichheit unter ihnen selbst bleiben, und an kein drittes Subjekt veräußert seyn; denn, wenn sie selbige einem dritten Subjekte anvertrauen, so hängt die Erhaltung dieser ihrer Freyheit und Gleichheit nicht

mehr

mehr von ihrer Freyheit, sondern von der Freyheit dieses Subjekts ab, welches schon eine Schmälerung ihrer eignen Freyheit wäre, kurz es sollten Herrschende und Beherrschte Eins seyn, das ist, es sollte eine demokratische Regierungsform nach dem ursprünglichen Begriffe des Rechts überhaupt errichtet werden. —

Nach diesem Grundsatze würde also Jeder Herrscher (insgesammt genommen), und Jeder Beherrschter (insbesondere) seyn; der Wille Aller würde regiren, der Privatwille untergeben seyn. Aber nach welchem Grundsatze wird nun der allgemeine Wille regieren? —

Dieser Grundsatz kann nun gewiß kein anderer seyn, als der Zweck, wegen welchem man dem allgemeinen Willen nach dem Urbegriffe des Rechts seine Rechte abtrat, oder was Eins ist, sich unterwarf, nämlich die Erhaltung der Freyheit und Gleichheit eines Jeden.

Ist also dem Staate die bürgerliche Gesetzgebung (Bestimmung des bürgerlichen Eigenthums, so wie die Wiederherstellung der verletzten Rechte der Freyheit und Gleichheit) überlassen, so wäre der Staat verbunden, die Bestimmung des Eigenthums sowohl, als die Wiederherstellung der verletzten Rechte, ganz nach dem Grundsatze der Gleich-

heit

heit einzurichten. — Er wäre schuldig, durch angemessene Erklärungen und allenfalls nöthige neue Bestimmungen diese Gleichheit im Staate zu erhalten; und je genauer er dieses befolgte, desto mehr würde er sich der Idee eines vollkommenen Staats nähern.

Der Staat steht nun selbst nicht unter einem Zwange — alle können sich selbst nicht wieder zwingen; und es ist daher die Frage, wie dieses bloß theoretische Prinzip der Freyheit, welches bloß hinweiset, was nach dem Prinzip der Freyheit und Gleichheit erfolgen würde, nicht bloß theoretisch bleiben, sondern praktisch werden könne, und welche Triebfeder zur Erreichung dieses Zweckes in den Gang gesetzt werden müsse?

Diese Triebfeder ist nun nicht mehr juridisch; denn in diesem Gesichtspunkte fragt sich bloß, was Rechtens — was unser rechtliches Können sey, nicht aber, was geschehen solle. — Dieses Sollen gehört der Moral zu beantworten, wenn anders die Antwort unter die Kategorie des Sollens zu bringen ist: denn, wenn das nothwendig erfolgen müßte, was das theoretische Prinzip des Rechts aufstellet, so würde dieses eine physische Untersuchung seyn, welches aber schon darum offenbar unmöglich ist, weil es hier um Bestimmung des freyen Willens zu thun ist, bey welchem die Kategorie

des Müssens nie anwendbar seyn kann. Also in der Moral müßten wir erst suchen, ob die nach dem Urbegriffe des Rechts entworfene Idee ausgeführt werden solle?

Und hier dürfen wir allerdings als ein ausgemachtes Moralgesetz annehmen, daß die Bestimmung und der Gebrauch einer unter der Leitung unsrer Vernunft stehenden Kraft, so lange sie in unserer Macht ist, und wir sie nicht frey durch unser Verschulden verloren haben, immer auch nach ihrer durch die Vernunft selbst aufgefaßten Natur um so mehr zu reguliren sey, als die Moral uns überhaupt gebeut, die Naturkräfte nicht zu zerstören, sondern vielmehr dieselben nach Möglichkeit zu erhalten, und sie nur zu denjenigen Zwecken zu gebrauchen, welche die Natur diesen Kräften selbst nach dem Ausspruche der Vernunft bestimmt hat.

Wir dürfen also nach diesen Grundsätzen die Uebereinstimmung der Moral und Jurisprudenz in Hinsicht auf die Ausführung der oben entworfnen Idee ienes Staates ganz zuverläßig annehmen; es brauchte also nichts anders, als in Concreto ein solches Bild zu entwerfen, unddieses würde dann das Ideal eines vollkommenen Staates (eine platonische Republik) seyn.

Aber dem Sterblichen ist es nicht gegeben, ein Ideal zu erreichen, eben darum, weil es ins Unendliche

endliche geht, und ins Unendliche die Vollkommenheit seiner Gattung enthält. Die Menschheit hat sich dem Ideale nur zu nähern, und muß die Möglichkeit dahin zu gelangen im Unendlichen suchen. Pflicht ist es aber doch in jedem Gegenstande, wo der Gegenstand selbst schon Pflicht ist — also auch in diesem dem Ideale immer so viel als möglich näher zu rücken. Pflicht ist es daher der Regenten, nach dem Grundsatze, aus dessen Bestandtheilen das Ideal zusammengesetzt ist, ihre Regierung so viel möglich einzurichten, und so sich zu bestreben, dem vorgesetzten Ideale immer näher zu kommen.

Die Grundursache, warum der Mensch sich von dem Ideale eines vollkommnen Staates entfernet, sind die Leidenschaften, Herrschsucht, Stolz, Ehrgeiz, Faktionsgeist, Eroberungssucht, Vorurtheile, Aberglaube ꝛc. — woraus von Seite der Herrschenden oder der Beherrschten wegen Abweichung von den ihnen durch die Vernunft vorgeschriebenen Grundsätzen verschiedene wesentliche Abfälle von dem Ideale erfolgen müssen.

Ja es kann selbst geschehen, daß, gleichwie man abgestandene Glieder von dem Körper, um ihn zu retten, abschneiden, oder mancher krüppelhafte Mensch seine natürlichen Gebrechen geduldig tragen muß, weil sie nicht gehoben werden können: eben so auch in dem Staatskörper, wegen mangeln-

der Kultur der Moralität, oder wegen Rohheit der Sitten manche Rechte, die in dem Ideale eines guten Staates wesentlich erfodert werden, ganz und gar nicht mehr bestehen, sondern lediglich bis zur erfolgenden moralischen Besserung einsweilen ganz aufgehoben werden müssen a).

Es ist zwar Pflicht des Menschen, so wie seinen gut gewachsenen Körper, also auch seine äußerliche Freyheit und Gleichheit, oder was Eins ist, seine Urrechte in der ursprünglichen Reinheit zu erhalten. — Aber wenn sie durch Verschuldung, oder wie es auch wohl möglich ist, unverschuldet zu Grunde gegangen, so ist es Pflicht, diesen Zustand mit Geduld zu tragen, und nicht einem andern seine Rechte, wenn sie nun Andern zugehörig sind, mit Gewalt zu entreißen.

So kann es dann geschehen, daß in einem Staate von Seite der Herrschenden alle Rechte, von Seite der Beherrschten in Bezug auf den Herrscher gar keine besessen werden, das ist, es ist eine Despotie gar nicht rechtswidrig. —

Eben

a) So glaube ich, daß die äußere Form des Staatsideals, eine reine Demokratie, wegen dem Hange der Menschen zum Bösen gar nie möglich ist. — Genug, wenn nur das Staatsoberhaupt, es möge seyn, wer es wolle, der Idee, in so weit dieselbe mit den Bürgern zu realisiren ist, sich zu nähern bestrebet.

Eben so ist es auch dem Rechte nicht absolut zuwider, wenn statt des Grundsatzes, daß Beherrschte und Herrscher Eins seyn sollen — nur Einem die höchste Macht, jedoch noch mit dem Vorbehalt, (in einer Monarchie) daß er nicht bloß willkürlich regieren, sondern seine Macht in die Schranken, welche ihr die Natur des Staatszweckes bezeichnet, einschränke, oder Mehrern, (in einer Aristokratie) überlassen werde.

Es ist ferner gar wohl möglich, den Unterschied der Stände mit Rechtsbestand zu denken, wenn nämlich auf eine legitime Art — mit ausdrücklich- oder stillschweigender Einstimmung der übrigen Bürger einem Stande größere Freyheit zugetheilt worden. Man kann also den Geburtsadel nicht sogleich als absolut rechtswidrig ausschreyen.

Nach dem von mir aufgestellten Urgrunde der Rechte hängt die Verfassung des Staats ganz von der stillschweigenden oder ausdrücklichen Uebereinkunft der Staatsbürger ab. So viel sie also sich selbst Rechte entweder an die Herrschenden, oder unter sich selbst vergeben, so viele haben sie verloren, und sind also nicht mehr befugt, mit Gewalt dieselben wieder geltend zu machen.

Wir sind nun auf dem Standpunkte, auf welchem wir die Grundlage des Rechts bestimmen können.

a) Aus dem bloßen Begriffe der angebohrnen Freyheit in Bezug auf vernünftige Wesen, die aufeinander handelnd gedacht werden, fließt das Urrecht und dessen wesentliche Bestandtheile, die äußere Handlungsfreyheit und die Gleichheit.

Diese Rechte sind aber, in ihrer Urquelle betrachtet, bloß negativ, und erhalten erst dadurch Realität, wenn sie auf vernünftige Wesen, die mit einem Leibe begabt sind, angewendet werden, und dann werden sie

b) angebohrne Rechte; aber auch in diesem Gesichtspunkte sind sie bloß noch negativ, erst dann, wenn

c) durch positive Uebereinkunft einem Jeden sein Eigenthum angewiesen worden, entstehen positive (erworbne) Rechte. — Um diese Rechte durch eine dem Mechanism ähnlich wirkende Kraft zu sichern, müssen

d) mehrere freye Wesen in ein gemeines Wesen zusammentreten, in welchem durch die Uebermacht Aller jedem Angriffe auf die Sicherheit der Rechte eines Jeden nachdrucksam widerstanden werden kann; wenn

e) in einem solchen gemeinen Wesen durch den Urbegriff der negativen Freyheit (ohne auf besonde-

re

re positive Bestimmungen Rücksicht zu nehmen) die Errichtung des Staatsvertrags geleitet wird, so erhalten wir die Idee eines vollkommenen Staats, in welchem die Rechte der Herrschenden (die mit dem Beherrschten Eines sind), so wie auch die unvollkommenen Rechte der Beherrschten gegen die Herrschenden und die vollkommenen Rechte gegeneinander genau bestimmt sind.

Die spezielle Ausführung und Zergliederung dieser wechselseitigen Rechte macht den zweyten Theil des Naturrechts aus, nachdem in dem ersten die Grundlage und die allgemeinen Prinzipien aus der reinen Vernunft deduzirt sind.

Hier muß ich erinnern, daß der größte Theil der Naturrechtslehrer, da sie das Ideal eines Staats in ihren Lehrbüchern aufstellen, zugleich solches als eine nothwendige Richtschnur annehmen, mit welcher alle Rechte, wenn sie je Rechte und nicht Unrecht seyn sollen, in einem Staate übereinstimmen sollen; so wie Alles, was nicht mit dem Ideale der Moralität übereinstimmt, nothwendig gegen unsre Pflichten laufend gedacht werden muß.

Ein Jeder wird aus den von mir bereits aufgestellten Grundsätzen einsehen, daß meine Meynung von dieser Behauptung auf das weiteste entfernet ist. Was nicht mit dem Ideale der Mora-

lität übereinstimmt, ist dem moralischen Gesetze zuwider, und ist daher auch gegen unsere Pflichten. Pflichten sind von unsrem Wesen unzertrennlich — jede unsrer Handlungen ist entweder unsren Pflichten gemäß, oder denselben entgegengesetzt. — Aber Rechte haben wir nicht nothwendig, wir behalten unsre innere Freyheit unverändert in uns, wenn auch unsre ganze äußerliche Freyheit — alle unsre Rechte zn Grunde gehen. Das Ideal des Rechts wird daher von mir nur aufgestellt, um sich selbem so viel möglich zu nähern, und die Abweichung zu bestimmen, in welcher die wirklich bestehenden Staaten von dem Ideale offenbar befangen sind; aber keineswegs ist es meine Meynung, daß die Abstände, in welchen die wirklichen Staaten von dem Ideale stehen (den Despotismus selbst nicht ausgenommen) Unrecht seyn. Was jeder Staat mit freyen Willen unter sich beschlossen, ist entschiedenes Recht, wenn es auch schon nicht aus der reinsten Quelle entsprungen ist; der Beweis liegt in meinem Urbegriffe des Rechts, in der Freyheit, die eben darum, weil die äußerliche Freyheit in Hinsicht auf unsere körperlichen Handlungen uns nur zufällig gegeben ist, auch nach ihrer Willkür aufhören kann, äußerliche Freyheit zu seyn.

Die Moral und die Politik stehen dem Rechte zur Seite. Jene legt jedem Regenten die

Pflicht

Pflicht auf, sich dem Ideale so viel als möglich nicht mit Gewalt, sondern mittelst Verbesserung der Sitten in allen Ständen zu nähern. Die Moral verpflichtet die Herrscher, den Konstitutionsvertrag genau zu halten, und wenn etwas darin enthalten ist, was nicht mit der reinen Idee des Rechts übereinstimmt, soviel möglich mit Einstimmung der durch sittliche Verbesserung aufgeklärten Bürger abzuändern, oder wenigstens die dadurch diesem oder jenem Stande zugehende Last erträglich zu machen; hauptsächlich aber verpflichtet sie den Regenten, ja nicht mehrere Mißbräuche aus falscher Politik einschleichen zu lassen, oder solche gar absichtlich einzuführen.

Die Moral verpflichtet aber auch den Untergebenen, seinem Staatsoberhaupte zu gehorchen, oder, wenn er sich beschwert zu seyn glaubet, bescheidene Vorstellungen zu machen, niemals aber Gewalt zu brauchen, viel weniger sich weisen Abänderungen freventlich zu widersetzen.

Politik sollte eigentlich nicht den Geist der Staaten verbessern, sondern nur den Mechanism zu vervollkommnen suchen; wenn Politik nichts anders ist, als die Kunst, jene Leidenschaft, die einen Staat von dem Ideale einer guten Regierung bey seinem Ursprunge schon entfernte, zu erhalten,

um dadurch den Staat dauerhaft zu sichern; — so wie z. B. Montesquieu seine so betitelte politische Tugend zum Behufe des Republikanism, Ehrgeiz in Monarchien, und die Furcht in Despotien, als die ächten Grundprinzipien und die Grundlage seiner politischen Lehrsätze aufstellt; so möchte ich lieber eine solche Kunst von dem ganzen Erdboden verbannt wissen. Wenn die Politik nicht ganz an der Hand einer reinen Moral geleitet wird, so ist sie eine Schule der Leidenschaften, und führt durch dieselben zu dem gewißen Untergange der Staaten.

Politik ist meines Erachtens nur eine negative Kunst den Leidenschaften nicht mit Gewalt entgegen zu wirken, sie verschafft unter der Leitung der Moral, oder was Eins ist, einer ächten Religion die empirischen Handgriffe, wodurch man auf eine leichte Art sich der guten Anlage eines Volkes bedienen kann, um sich dem erhabenen durch die Vernunft den Staaten vorgeschriebenen Zweck mit großen Schritten zu nähern.

So weit geht nun meine Meynung.

Herr Fichte glaubt, daß die Staatsgesellschaft sich zu einer (auf den Willen) ganz mechanisch wirkenden Gewalt bilden müsse. Er ist nicht damit zufriedeu, daß die Moralität, und das zusammenstim-

mende Intereſſe Aller den Staatsbürgern die möglichſte Sicherheit ihrer Rechte gewähren; — es ſoll jeder überzeugt ſeyn, daß ſeine Rechte in dem Staate nun gar nicht mehr verletzt werden können. — Seine Deduktion beſteht in folgendem:

I. Das Objekt des gemeinſamen Willens ſey Sicherheit, aber jedes Individuum ordne den gemeinſamen Endzweck ſeinem Privatzwecke unter. — Der Wille, der nun zwinge, ſoll nicht der Wille des Privaten ſeyn, ſondern der Privatwille ſoll Eins mit dem allgemeinen ſeyn — nicht erſt durch den Privatwillen der gemeinſame hervorgebracht werden.

II. Ein ſolcher Wille ſoll nun gefunden werden. Dieſer könne kein anderer ſeyn, als die Sicherheit der Rechte Aller — dieſes wollen Alle, folglich, da beyde Willen (der allgemeine und Privatwille) Eins ſeyn ſollen, müſſe dieſes auch der Privatwille wollen.

III. Zur Realiſirung eines ſolchen Begriffes werde ein ausdrücklicher Vertrag erfodert, das iſt, es müſſe durch ausdrückliche Erklärung beſtimmt werden, wie weit die Rechte eines Jeden gehen ſollen (der Staatsbürgervertrag).

Die Feſtſetzung dieſes Willens werde Geſetz.

Die-

Diese Gesetzgebung bestimme, wie weit eines Jeden Rechte gehen sollen (bürgerliche Gesetzgebung). 2ter Theil der Staatslehre.

Die durch diesen gemeinsamen Willen bestimmte Macht sey die Staatsgewalt — Uebermacht Aller gegen einzelne, das Recht zu richten, und das Recht, die gefällten Rechtsurtheile auszuführen, potestas judicandi.

IV. Im Falle der Verletzung sey der Verletzende von dem Willen Aller ausgeschlossen, der Verletzte aber von der Exekution, weil er die Wiederherstellung der verletzten Rechte wolle, folglich ein Privatwillen sey. Es müsse daher ein dritter Richter seyn.

V. Da der dritte gegen das Gesetz sprechen, und gegen einen sich verschwören könne, so sey es nothwendig, daß das Gesetz solche Verbindungen vereitle. —

Es müsse so eingerichtet werden, daß, was immer angefangen würde, die Stärke auf Seite des Rechthabenden sey; kurz, daß man durch Unrecht, das man Andern anthue, auch sich Unrecht thue.

Es müßte also ausgemacht werden, daß das Unrecht auf jedes Unrecht thun, allgemeines Recht, das ist, gesetzlich würde, welches unmöglich sey, folg=

folglich müßte ausgemittelt werden, daß gar nie Unrecht geschehe, das ist, daß nie das Unrecht verstattet werde.

Dieses müßte durch ein Fundamentalgesetz des Bürgervertrags eintreten.

Nämlich ein solches Gesetz, das sich selbst Gesetz sey, das in allen vorgehenden Fällen ausgeführt werden soll, ein in sich zurückkehrendes, ein konstitutionelles.

VI. Dieses Gesetz soll befolgt werden, die Gemeinde soll solches ins Werk stellen; aber sie hätte keinen Richter über sich, sie wäre Parthey und Richter zugleich. — Die Demokratie wäre also die unsicherste Verfassung. — Wäre die Gemeinde nachläßig in Erfüllung des konstitutionellen Gesetzes, so könnte sie von Niemanden gestraft werden.

Die Gemeinde könne also nicht Richter und Parthey seyn — es müsse also die Staatsgewalt getrennt werden — das ist, eine Repräsentation aus reiner Vernunft in dem Staate seyn — und dieses aus der Ursache

weil jeder aus der Gemeinde, der in den Staat trete, von der Ungleichheit überzeugt werden müsse,

se, daß ja nie den Gesetzen zuwider gehandelt werde.

Der Verwalter des Gesetzes müsse also auch zur Rechenschaft gezogen werden.

Es soll von der exekutiven Macht das Recht der Aufsicht und Beurtheilung getrennt seyn, die letztere soll der Gemeine bleiben.

Der Form nach unterwerfe sich jeder dem Gesetze, der in dem Staate lebe; — aber der Materie nach sey das Gesetz durch den Willen Aller bestimmt, den die exekutive Macht nothwendig müsse im Speziellen anwenden, das ist, abändern können.

Die Trennung der legislativen und exekutiven Macht sey daher ganz zweckwidrig. Eben so die Trennung der richterlichen und exekutiven Macht; denn ohne jene sey letztere nichts, als ein Instrument — die exekutive Gewalt mit allen übrigen anklebenden Zweigen seyn von dem Ephorat zu trennen.

Es gebe also zu Folge des Rechtsgesetzes — nur Monarchie oder Aristokratie — oder eigentlich nur einen immerwährenden Präsidenten unter mehrern Gewalthabern, von welchem nicht mehr appellirt werden könne.

Ueberhaupt könne die Wahl der Aristokraten, oder des Präsidenten beschränkt oder unbeschränkt

auf

auf erbliche Wählende, oder auf die ganze Gemeine seyn.

Wenn das Ephorat eingeführt sey, so seyen alle Verfassungen rechtmäßig.

Die Politik entscheide, welches die beste unter diesen Staatsverfassungen sey.

Bey Abgang des Ephorats sey die Monarchie die beste Regierungsform.

VII. Die Repräsentanten könnten sich der Uebertragung dieser Stelle nicht widersetzen. Niemand könne zur Wahlstimme gezwungen werden. Die Mehrheit der Stimmen ergebe sich durch Uebermacht, die übrigen mögen aus der Staatsgesellschaft austreten. —

Wer einmal die öffentliche Gewalt übernommen habe, müsse dieselbe ausüben; — eben so wenig könne ihm aber auch seine Macht als sein Stand im Staate genommen werden.

Diese Macht müsse auch die Ungerechtigkeiten abtreiben können, folglich habe sie auch die Polizeygewalt.

VIII. Damit aber auch selbst von Seite der Herrscher das Rechtsgesetz gesichert, und damit es unmöglich sey, irgend etwas anders zu bewirken, als das Recht, so müssen Anstalten getroffen

seyn,

seyn, daß das Recht als bloße Formel von ihnen in allen Gegenständen, die ihnen zur Beurtheilung obliegen, ausgesprochen werde; sie müßten gar kein materielles Interesse haben, von dem formalen Rechtlichen abzugehen.

Sie müßten also unabhängig seyn von allen Personen des Staats, ihr richtiges Auskommen haben, und so wenig freundschaftliche Verbindlichkeiten, als immer möglich. —

Und damit man gewiß sey, daß von dem Rechtsgesetze keine Abweichung geschehe, so müßten alle rechtliche Verhandlungen (die Polizey ausgenommen) die höchste Publizität haben.

IX. Um die exekutive Macht von aller Ungerechtigkeit abzuhalten, müßte die Einrichtung getroffen werden, daß der gemeinsame Wille über sie richte; die Gemeine müßte also im Falle, daß Ungerechtigkeiten einrissen, zusammenberufen werden, zu welchem Ende die Ephoren durch die Konstitution bestimmt seyn müßten, das Volk in diesen Fällen zusammen zu rufen.

Die Ephoren selbst dürften nur die Aufsicht auf die exekutive Macht haben, sonst aber kein Urtheil, keine Exekution, welches bloß der Gemeine zustehen sollte. Sie hätten also bloß negative Macht, und es sey Grundsatz einer vernünftigen Staatsverfassung,

fassung, daß der absolut positiven Macht eine absolut negative an die Seite gesetzt werde.

Der Uebermacht der exekutiven Gewalt würde von Seite des Herrschers die Wirksamkeit des Interdikts entgegengesetzt: Niemand dürfte und würde sich mehr dem Urtheile der Staatsgewalt unterwerfen, wenn ihr das Recht zu urtheilen durch das Ephorat benommen wäre.

Die Gemeine habe sohin über die Anklage der Ephoren zu richten, und ihr Urtheil müße als der gemeinsame Wille gerecht seyn.

Der verurtheilte Thäter, es möge dieser die Staatsgewalt oder die Ephoren seyn, sey des Hochverraths schuldig.

Die Ephoren instruiren den Prozeß, und seyen Kläger, die exekutive Macht verantworte sich, und sey Beklagter.

X. Die Ephoren müßten geheiligte Personen seyn, die mindeste Vergreifung an ihnen müßte als Hochverrath angesehen werden.

XI. Ueberhaupt müßte der Regel nach in Volksversammlungen Einstimmigkeit entscheiden, nicht die Majorität.

Diejenigen jedoch, die der sehr überlegenen Majorität entgegen wären, seyen als ausgeschlossen vom Staate anzusehen, wodurch dann eben Einstimmigkeit hervorgebracht werde."

XII. Das Volk müßte überhaupt darüber wachen, daß die Ephoren sich mit der exekutiven Macht in gar keine Verbindung einließen. Das Volk selbst sey die höchste Gewalt im Staate, und könne daher nie Rebell seyn.

Diejenigen Anordnungen, die über die Wahl der Verwalter der exekutiven Macht, und über die Ephoren gemacht werden, heißen Konstitution.

XIII. Zur Abänderung der Konstitution brauche es absolute Einstimmigkeit, aber es müsse eine absolut rechtmäßige mit einem Ephorat seyn.

XIV. Die von Herrn Fichte vorgetragenen Anstalten sollen der Mechanismus einer guten Staatsverfassung seyn.

Aus der so eben in Kürze angeführten Deduktion ergiebt sich, daß die von Herrn Fichte aufgestellten Ideen einer Staatsverfassung als einer auf ganz mechanische Art gebildeten Einrichtung nur eine Folge seines angenommenen imperativen Rechtsprinzips seyen. — Der Rechtsgrundsatz: „Beschränke u. s. w." soll durch das Zwangsgesetz so realisirt werden, daß, wenn man auch nicht aus reiner Moralität zur Respektirung fremder Rechte sich bequemet, doch durch das Zwangsgesetz, welches dem bösen Willen ein Gegengewicht giebt, das nämliche erzielet werde. Aber dieses Zwangsgesetz soll unauf-

aufhörlich wirken; dieses lasse sich nur durch die Uebermacht Aller gegen die Angriffe einzelner denken; und diese Uebermacht selbst sey nur möglich in einem gemeinen Wesen durch den Staatsvertrag, in welchem die höchste mechanisch wirkende Gewährleistung ganz in der Absönderung der exekutiven, legislativen und richterlichen Macht von dem Volke, und die gleichfalls dem Mechanismus ähnliche Sicherstellung gegen alle Mißbräuche dieser Gewalt in dem die Aufsicht hierwegen habenden Ephorat, und in der Beur.heilung des Volks bestehe.

Allein, da die Staatsgewalt sowohl, als die exekutive Gewalt, und selbst das Volk aus freyen Personen besteht, so ist eben die Frage, wer Garantie leiste, wenn eine dieser Mächte aus ihrer vorgeschriebenen Sphäre gleitet, und von dem gebahnten Pfade der Gerechtigkeit abweichen will. — Hier treten dann die nämlichen Schwierigkeiten wieder ein.

Die Maaßregeln, welche Herr Fichte in der Fortsetzung zu ergreifen vorschreibet, sind eben mit diesen nämlichen Bedenklichkeiten verwickelt. Ueberall tritt die Freyheit des Volkes, der exequirenden Gewalt, oder der Ephoren wieder mit in das Spiel, wenn Faktionen unter dem Volke entstehen, wenn die Ephoren durch die exekutive Macht bestochen werden — oder wenn die exekutive Macht großen

Anhang unter dem Volke hat, so bedürfte es immer wieder neuer mechanischer Maaßregeln, die in diesem Falle die Freyheit, welches aber unmöglich ist, wieder im Zaume halten sollten. Ueberhaupt ist eine so beschriebene Verfassung nichts anders, als eine Demokratie, welche Herr Fichte im Eingange seiner Abhandlung von dem gemeinen Wesen ganz verwirft; — das Volk hat nach der Vorstellung des Herrn Fichte eigentlich in Masse, die richtende und exekutive Macht; — außer dieser giebt es keine ausübende Gewalt; denn jene ausübende Macht, welche Herr Fichte annimmt, ist bloß die Gewalt eines Verwaltersoder eines Beamten, aber keine eigentliche exekutive Macht, welche ein selbstständiges Recht seyn sollte, und unabhängigen Besitz des Zwangsrechts bedeutet. Nur der hat eigentlich die Staatsgewalt, der Niemanden darüberRechenschaft schuldig ist.

Auch wird die Gemeine auf die bloße Anklage der Ephoren Richter über die Verwaltung des Rechts, — und ist es dann nicht eben so, wie in einer Demokratie, möglich, daß auf die Anklage der Ephoren aus Bequemlichkeit oder Partheylichkeit vieles nachgesehen werde? — Kurz, eine solche Verfassung trägt an sich selbst, wie es doch nach der Behauptung des Herrn Fichte seyn sollte, niemals das Gepräge einer nothwendigen, aus dem ursprünglichen Begriffe des Rechts selbst fließenden, gleichsam auf mechanische

nische Art wirkenden Staatsgewalt an sich. Höchstens möchte es daher in eine politische Untersuchung gehören, ob die vom Herrn Fichte vorgeschlagene Konstitution nicht eine der Besten seyn möchte, um, wenn man das Staatsideal nicht vollkommen erreichen kann, doch sich demselben auf das möglichste dadurch zu nähern. —

Ich will gegenwärtig keine weiteren Bemerkungen über das Fichtesche System anführen. — Das einzige Prinzip der Freyheit, welches in keiner Staatsverfassung beseitiget werden kann, ist schon genug, daß kein Mechanismus im eigentlichen Verstande, in einer Staatsverfassung eingeführt, folglich ein solches System, als ein absolut nothwendiges, a priori niemals deduzirt werden kann.

Zusammengefaßte systematische Darstellung der ganzen Grundlage des Naturrechtes.

Um den innern Gehalt — Wahrheit und Festigkeit eines aufgestellten Prinzips auf die untrüglichste und genaueste Art zu prüfen, giebt es keine sicherere und der Natur der Sache angemeßnere Methode, als wenn man auf einer Seite die wesentlichsten Merkmale, aus welchen dieses Prinzip in seiner Erzeugung zusammengefaßt wird, mit dem gemeinen Begriffe, den sich der gesunde Menschenverstand von dem Hauptgegenstande der Wissenschaft bildet, in eine strenge Vergleichung setzt, und auf der andern Seite das ganze auf dieses Prinzip gebaute künftige Gebäude der Wissenschaft in allen seinen Theilen, sowohl in Hinsicht auf ihren besondern Zusammenhang, als auch in Hinsicht auf die Verbindung mit dem Urgrunde selbst mit sorgfältiger Aufmerksamkeit betrachtet.

Ent-

Entdecket der unpartheyische Denker bey dieser kritischen Prüfung eine genaue Zusammenstimmung aller wesentlichen Bestandtheile des Prinzips mit dem von jeher immer bestandenen Urtheile, welches der gesunde Menschenverstand von der Hauptsache allgemein und ungezweifelt gefället hat, findet er beynebens, daß alle abgeleiteten Aeste, in welche sich die ganze Wissenschaft von ihrer Wurzel — dem aufgestellten Prinzip — ausbreitet, in einer natürlichen, leichten und gegründeten Verbindung stehen, und daß alle untergeordneten Theile wiederum auf einen ungezwungenen und festen Zusammenhang mit dem Urgrunde in dem ganzen Umfange der Wissenschaft zurückweisen, so dürfte gewiß die genetische Deduktion des aufgestellten Prinzips von jedem unpartheyischen Beurtheiler als vollendet angenommen werden, und die Richtigkeit und Aechtheit dieses wissenschäftlichen Grundsatzes keinem vernünftigen Zweifel mehr ausgesetzt seyn.

Ich glaube nun zwar, in der vorausgeschickten Einleitung und Deduktion den von mir angenommenen Urgrund des Rechts mit dem einfachen Begriffe, den diesem Gegenstande der reinen Vernunft die in Gesellschaft lebenden Menschen jederzeit beygelegt, und nach seiner Natur nothwendig beylegen müssen, mit möglichster Genauigkeit in Vergleichung gestellt, und bey der reifen Abwägung

dieser zusammengestellten Begriffe nicht den mindesten unterscheidenden Zug gefunden zu haben, in welchem das von mir entworfene philosophische Nachbild von dem natürlichen Urbilde abgewichen wäre. Auf gleiche Art habe ich auch gelegenheitlich der Vergleichung meines Systems mit jenem des Herrn Fichte die wesentlichen Bestandtheile des Rechts, so viel ich glaube, aus meinem Prinzip vollzählig abgeleitet, und bey jedem derselben die Beziehungs- und Verbindungsgründe, mittelst welcher auf das Ganze hin, und von diesem auf die Theile zurückgewiesen wird, mit möglichster Deutlichkeit angezeigt.

Aber, da eben diese Analyse des Rechtsbegriffes nur gelegenheitlich, folglich auch nur abgebrochen und stückweise geschah, so kann diese getrennte Darstellung von Gegenständen in einem ganzen Zusammenhange zwar wohl dem aufmerksamen Leser die Ueberzeugung von der Richtigkeit meines Prinzips beybringen, und ihm zugleich Anlaß geben, am Ende das Ganze selbst mittelst einer Reflexion auf die vorgelegten Materialien zu Stande zu bringen; aber dabey gebricht es doch nach dem von mir in seine Theile zerlegten Ganzen an der anschaulichen Darstellung, welche den Leser ohne mühsame Reflexion in den Stand setzte, mit einem einfachen Blicke die von mir entworfene

worfene vollständige Grundlage der Rechtswissenschaft zuüberschauen.

Ich werde daher zur Erleichterung des verehrungswürdigen Lesers nun auch diese Mühe gerne übernehmen, und dem unpartheyischen Denker in einer gedrängten Uebersicht den Geist meines ganzen Planes vorlegen; ich werde ihn zu diesem Ende bis an die Urquelle, woraus ich meinen Urgrund des Rechtsbegriffes schöpfte, zurückführen, und ihn zu den daraus abgeleiteten Fächern des Rechts, mit genauer Zurückweisung auf den Urgrund, begleiten, um durch diese summarische Zusammenfassung sämmtlicher Theile in das von mir bezweckte Ganze dem gelehrten Publikum Rechenschaft von meinem philosophischen Verfahren zu geben.

Da der ächte Gesichtspunkt, auf den ich meine Leser bis zur gänzlichen Vollendung meiner Deduktion unausgesetzt ihren Blick zu heften bitte, aus dem gemeinen Menschenverstande mit Bestimmtheit und ohne zu befürchtenden Widerspruch hervorgehen muß, so finde ich zur Vermeidung alles Mißverständnisses für nothwendig, vorläufig zu bemerken, daß das Wort Recht hier nicht mit dem Beywörtlein: recht, welches bald soviel, als gut, wohl, bald soviel, als wahr bezeichnet, und dessen Ursprung in den Quellen der moralischen

oder theoretischen Erkenntnisse überhaupt aufgesucht werden muß, vermischt werden dürfe.

Das Wort Recht hat im juridischen Sinne als ein Hauptwort eine selbstständige Würde, und ich glaube, den Begriff, den der gesunde Menschenverstand mit diesem Worte verbindet, nicht einfacher ausdrücken zu können, als wenn ich sage, daß Jedermann mit denjenigen Gegenständen den Ausdruck Recht verbindet, die ein Mensch von einem andern Menschen fodern, und wenn der Foderung nicht genuggethan wird, erzwingen könne. Daher das Eigenthums — das Vertheidigungs - — das Selbsterhaltungsrecht.

Aber worauf gründet sich diese Möglichkeit zu fodern, und dann zu zwingen — dieses rechtliche Können? Ohne die genaue Entwicklung dieser wesentlichen Merkmale des Rechts haben wir zwar wohl einen aus der Erfahrung entstandnen, und zur Unterscheidung der Rechtsgegenstände von andern Objekten zureichenden Begriff; — aber dieses reicht noch lange nicht zu einer mit philosophischer Präzision und Deutlichkeit entwickelten Erkenntniß zu.

Gewiß ist es indessen, daß hier von keinem in Konkreto aufgefaßten Können physischer Kräfte die Rede ist, sondern daß das Wort Recht

einen

einen abstrakten, oder durch die Vernunft entwickelten Begriff a priori bezeichne; — Niemand wird dem, was der Räuber mit physischen Kräften vermag, und durchsetzt, den Titel eines Rechtes beylegen.

Das Recht bezeichnet also einen abstrakten Begriff. — Aber auch in diesem Gesichtspunkte ist es schon aus dem Ausdrucke: fodern, zwingen, offenbar, daß er sich nicht auf das Erkenntnißvermögen, sondern auf das Handeln, folglich auf das Handlungsvermögen, das Wollen, die Kausalität oder Kraft, nach Zwecken zu wirken, bestehe.

Es wird also die Erörterung des Rechtsbegriffes sich lediglich auf die Frage beschränken:

Wie ist dieser Begriff in dem vernünftigen Willen a), einem Vermögen nach Zwecken zu handeln, gegründet?

Da nach dem gemeinen Sinne das Recht auf die Möglichkeit, an einen andern etwas zu fodern, sich

a) Ich nehme hier den Willen so, wie wir ihn in uns finden, als eine Kausalität, nach selbst entworfenen Zwecken sich zu bestimmen und zu handeln; nicht wie Herr Professor Kant, welcher den Willen von der Willkür dadurch unterscheidet, daß jener nur in Bezug auf das mo-

sich beschränket, so ist es unläugbar, daß, um diesen Begriff zu denken, zwey Willen nebeneinander bestehend angenommen werder müssen, und es bildet sich daher hieraus folgende Frage:

Welches sind die Bedingungen, unter welchen zwey als nebeneinander stehend angenommene Willen etwas an einander fodern, und wenn diesem nicht genug gethan wird, solches erzwingen können?

Unter dem Begriffe eines Willens verstehe ich eine Kausalität, oder die Möglichkeit, nach eignen Zwecken handeln zu können. Dieses Können beyder Willen kann daher nicht in einem blinden bloß physischen Können bestehen; wir haben einen Begriff von unsern Zwecken — das Wollen stehet unter unserm Selbstbewußtseyn, folglich auch das Recht, das aus einem wechselseitigen Wollen hervorgeht; wir fodern an einen andern etwas, das ist, wir handeln auf ihn mit Bewußtseyn unserer Handlung. Wir sind uns nicht nur

moralische Gesetz — als selbst Gesetzgeber, als die reine praktische Vernunft selbst, diese (die Willkür) aber in Hinsicht auf das Bewußtseyn, durch ihre Handlung das Objekt hervorbringen zu können, betrachtet wird. Ich beschränke mich also bloß auf die Eigenschaft des Willens, Kausalität durch Selbstbestimmung und Handeln zu seyn.

nur dieses Könnens unsers Willens bewußt, sondern auch des Maaßes, in welchem wir wollen und zwingen können, das ist, wir besitzen ein vernünftiges Können, ein Dürfen.

So wie wir uns unsrer Zwecke und unsers Wollens bewußt sind, eben so sind wir uns auch bewußt, daß wir diese Zweckvorstellung unmittelbar durch eigene Kraft erzeugen, folglich wollen können, was wir uns selbst zum Zwecke machen, und daher auch dasjenige, was uns andere zum Zwecke aufdringen wollen, nicht wollen, folglich unabhängig a) von

a) Ein Wesen, das sich bewußt ist, nach selbst entworfenen Vorstellungen von Zwecken handeln zu können, ist sich auch bewußt, daß die Dinge, von welchen die Gefühle abhangen, mit den vorgestellten Zwecken, und die Gefühle mit dem Begehrungsvermögen nicht in einem nothwendigen bestimmten Zusammenhange stehen. Ein solches Wesen kann sich den Zweck seiner Glückseligkeit nebst den verschiedenen Mitteln, die zu derselben führen, selbst wählen. Es verhält sich mit einem solchen Wesen nicht wie mit einer bloßen thierischen Willkür, bey der der Zweck von Außen durch das Gefühl unmittelbar gegeben ist, welcher dann unzertrennlich und unmittelbar durch eben dieses Gefühl auf andere Triebe, und das Begehrungsvermögen wirket, und dessen Kausalität in Bewegung setzt. Ein Wesen von der letztern Gattung ist jenem der ersten Gattungs

von andern wollen, und als unabhängige Kraft einer solchen fremden Anmaßung mit unserm Nichtwollen widerstehen können.

Diese

tung unterworfen. — Dieses herrscht durch äußere Triebfedern über dessen Begehrungsvermögen, so bald es die Natur seiner Triebe kennt. Ein Wesen der ersten Gattung handelt nur nach seinen eigenen Zwecken: ihm ist durch äußere Eindrücke unmittelbar nicht beyzukommen, es ist unabhängig von äußern Dingen uud von den Gefühlen, die diese Dinge produziren. Ob es aber auch schlechthin frey, und ob es nicht bloß nach dem eignen Triebe zur Glückseligkeit — der Selbstliebe handeln, sondern auch sich in die höhere Sphäre der reinen moralischen Triebfedern erschwingen kann, hierüber scheint es mir nicht nothwendig zu seyn, im juridischen Gesichtspunkte zu fragen.

Indessen giebt aber das Vermögen, nach selbst entworfenen Zwecken seine Glückseligkeit zu wählen, schon das Gefühl einer Würde, die das Begehrungsvermögen über alle äußere Triebfedern, und das Subjekt selbst über alle Thiere erhebt. Dieses Gefühl ist das Gefühl der Menschenwürde, der Ehre. Eben darum, weil dieses Gefühl der Unabhängigkeit, der negativen Freyheit die Vorstellung der über die thierische Abhängigkeit weit erhabnern Würde des Menschen begleitet, herrscht dieses Selbstgefühl auch über alle thierische Gefühle, und man ist daher mittelst dieses Gefühles im Stande dem Nichtwollen, oder dem Widerstande gegen jede Aufdringung fremder Zwecke das Uebergewicht zu geben, zu reagiren.

Dieser freyen Kräfte sind sich beyde beysammenstehende Wesen bewußt; es steht daher auch das wechselseitige Nichtwollen, oder die Nichtübereinstimmung mit dem Wollen des Einen und des Andern unter dem beyderseitigeu Bewußtseyn, das ist, wenn eins das andere zu seinem Wollen vermögen wollte, so kann das Eine dem Bewußtseyn des Andern sein Nichtwollen vorstellen a); oder, was das nämliche sagen will, von der Reaktion seiner unabhängigen Kraft überzeugen, oder nach dem gemeinen Verstande fodern, daß er von dem sich angemaßten Zwange abstehen solle, widrigenfalls sonst eine Reaktion, das ist, Gegenzwang erfolgen würde: welches dann gerade den gemeinen Begriff des Rechts ausmacht, was gegenwärtig philosophisch zu entwickeln war.

Nach

a) Wie und auf was Art sich zwey vernünftige Wesen als solche erkennen können, ist eine andere Frage, die hieher, weil wir hier von dem Begriffe des Rechts in abstracto, folglich von unabhängigen freyen Kräften überhaupt reden, gar nicht gehörig ist. — Daß wir befugt sind, neben uns mehrere freye Kräfte beyeinander zu denken, zu diesem berechtigt uns die Natur unserer Vernunft, als welche uns nöthiget, uns nur als Individuen, die zur Totalität der vernünftigen Wesen gehören, zu denken, und eben aus dieser Nöthigung geht dann das weitere Befugniß hervor, die verschiedenen Verhältnisse a priori in Erwäguug zu ziehen, woraus sich dann weiters die so eben bewiesenen äußeren Verhältnisse ihres wechselseitigen Wollens nothwendig ergeben.

Nach dieser Deduktion entsteht also der reine Begriff des Rechtes, wenn ich zwey von einander unabhängige Willen neben einander bestehend denke, in so ferne der Eine auf den Andern handelt, wogegen dieser seine Unabhängigkeit dem anmaßenden vorstellen, und bey der Fortdauer der Anmaßung sein Nichtwollen (als Reaktion) nach der Natur einer unter dem Bewußtseyn stehenden unabhängigen Kraft entgegen setzen kann a).

Aber eben dieser Darstellung des Rechtes scheinen bey genauer Erwägung zwey wesentliche Bedenklichkeiten entgegen zu stehen: denn

1) scheint

a) Ganz anders verhält es sich bey Thieren. Bey diesen fließt die Reaktion gegen jede Aktion auf ihre Gefühle unmittelbar aus dem mit jedem thierischen Triebe zugleich verknüpften Triebe zu seiner Erhaltung. Das Thier hat kein reflektirtes Bewußtseyn seiner Triebe, noch seiner Reaktion — und Unabhänigkeit. Der Mensch aber ist außer dem thierischen Triebe noch sich des Vermögens der Unabhängigkeit, und der freyen Wahl selbst beliebiger Zwecke und Mittel, mittelst einer besondern Reflexion bewußt. Die Resistenz dieses letztern Vermögens kann durch keine Aktion auf den thierischen Trieb überwunden werden. Nur durch seine eigene Nachgiebigkeit geht es verloren. Wenn auch der Räuber meine physischen Kräfte bezwingt, so erhalte ich durch die ausharrende Resistenz meines unabhängigen Willens in dem Bewußtseyn jedes vernünftigen Wesens die Unabhängigkeit meiner Rechte.

1) scheint durch diese Entwickelung des Rechtsbegriffes nur die Möglichkeit zu reagiren, oder des rechtlichen Zwanges, keineswegs aber die Möglichkeit zu agiren, das ist, ein positives Recht zu handeln, deduzirt zu seyn: zwey von einander unabhängige, und eben auch in dieser Unabhängigkeit einander gleiche Wesen können, wenn sie mit ihrem unabhängigen Willen neben einander bestehend angenommen werden, in keinem Falle auf einander agiren, ohne Reaktion befürchten zu müssen: durch diese Annahme ist also nur die juridische Unmöglichkeit zu agiren erkläret: aber es bleibt noch immer unerörtert, wie und auf was Art das Recht zu agiren, das positive Recht zu handeln — ein bestimmtes Mein und Dein entsteht.

2) Scheint selbst die Reaktion nach der angeführten Erklärung noch lange nicht genug bestimmt zu seyn, indem aus dem angenommenen Begriffe zweyer beysammenstehender freyer Wesen sich noch kein Maßstab ergiebt, in wie weit die Reaktion, im Falle eines auf das andere handeln sollte, sich ausdehnen dürfe.

Ad 1. Es wird sich so gleich ergeben, daß eben die Reaktion oder der Widerstand gegen die Anmassung eines Handelns auf einen unabhängigen Willen den wesentlichen Bestandtheil des Rechts

ausmache. Der reine Stoff eines von einem andern unabhängigen Willens ist nichts anders, als das Handeln nach selbst gewählten Zwecken. So lange dieses freye Wollen von andern freyen Wesen nicht gehindert wird, ist die Sprache vom Rechte nicht; erst dann, wenn mir ein fremdes Wollen aufgedrungen werden will, und ich sohin meinen Stoff selbst zu wählen von einem andern gehindert werde, fange ich an, meinen Willen entgegen zu setzen, von Recht zu sprechen, zu fodern, zu zwingen. Der Stoff meines Wollens wird nur dann unter die Kategorie eines Rechtes gebracht, wenn er durch die Anmaßung eines Zwangs auf meinen Willen mit seiner wesentlichen Form der Reaktion meines Willens verbunden wird. So viel ist nun zur Herstellung des reinen Rechtsbegriffes genug; die verschiedenen Modifikationen des Rechtsstoffes werden sich aus der Anwendung des reinen Rechtsbegriffes auf freye Wesen, die mit körperlichen Kräften versehen sind, von selbst ergeben.

Ad 2. Eben in dem Bewußtseyn einer freyen Kraft in Bezug auf eine andere ihr gleiche ist der genaue Maßstab enthalten, nach welchem im Falle einer Aktion von einer Seite die Reaktion von der andern erfolgen kann. Die Reaktion ist der Gegensatz der Aktion: entgegengesetzte Gegenstände

sind

sind nach der Natur des Denkvermögens in ihren Beziehungs- und Unterscheidungsmerkmalen gleich a): denn jeder Ueberschuß der Quantität würde eine neue von den entgegengesetzten Gegenständen verschiedene ausmachen: die Aktion und Reaktion sind nach dem Denkgrundsatze des Entgegensetzens, also der Quantität nach gleich; und wenn zwey ganz gleiche Kräfte in Kollision kommen, so kann kein Ueberschuß der Aktion oder Reaktion gedacht werden, und es ist also in diesem Falle eine vollkommene Gleichheit zwischen Aktion und Reaktion vorhanden; — und so ist dann der Maßstab des rechtlichen Zwanges durch meine Deduktion des Rechtsbegriffes mit aller Genauigkeit bestimmt.

Das Resultat meiner Entwickelung des philosophischen Rechtsbegriffes ist also folgendes:

Zwey von einander unabhängige freye Wesen, in so weit sie im wechselseitigen Bezuge des Einen auf das Andere gedacht werden, können auf einander nicht handeln, ohne daß eine der Aktion ganz gleiche Reaktion gleichfalls gedacht werde: und dieses

a) Denn, wenn bey dem Gegensatze die Beziehungs- und Unterscheidungsmerkmale nicht gleich wären, so würde jeder Ueberschuß der Einen in die andere Sphäre übergehen; ein gänzlicher Uebergang der einen Sphäre in die andere würde das Entgegensetzen gar aufheben.

dieses Resultat lößt sich dann in den Grundsatz auf:

Unabhängige freye Kräfte stehen miteinander in der Wechselwirkung nach dem Denkgrundsatze der Gleichheit der Aktion und Reaktion.

Oder der Grundsatz des Rechts ist:

Gleichheit der Aktion und Reaktion der äußern freyen Kräfte.

Und aus diesem Grundsatze geht der philosophisch entwickelte Begriff des Rechts hervor: — Das Recht ist nichts anders, als die äußere Freyheit unter dem Prinzip der Gleichheit der Aktion und Reaktion.

Es ist diesesein Begriff a priori: weil ich, um ihn hervorzubringen, von dem Willen als Kausalität — nichts empirisches, sondern lediglich das blos negative Merkmal, nicht gezwungen werden zu können, zu abstrahiren brauche: a) — ein ursprünglicher Begriff, weil er die Ableitung des Rechtes aus seiner Urquelle dargestellt; und in diesem Betrachte kann das Recht überhaupt Urrecht genannt werden.

Auf

a) Indessen ist der Rechtsbegriff doch nicht ganz rein a priori, weil die empirischen Merkmale des entgegengesetzten Wollens mit dem negativen Merkmale der Freyheit vereiniget werden müssen, um ihn zu Stande zu bringen.

Auf diese Art glaube ich also die vollständigste Gleichförmigkeit zwischen dem gemeinen und dem philosophischen Rechtsbegriffe genau und einfach deduzirt zu haben; nun kömmt es nur noch auf die weitere Untersuchung an, ob auf eine eben so einfache Weise sich eine gegründete Ableitung eines wissenschaftlichen Rechtssystems aus dem aufgestellten Prinzip zu Stande bringen lasse.

Das Recht ist die äußere Freyheit eines mit Selbstbewußtseyn begabten (vernünftigen) Wesens unter dem Prinzip der Gleichheit der Aktion und Reaktion.

Ist das Urrecht in seinem ganzen Umfange, und in allen seinen Theilen bestimmt, so heißt es das strenge Recht: ist es in gewißem Betrachte zwar bestimmt, aber in einem andern unbestimmt, so ist es ein unbestimmtes Recht, Billigkeit: so z. B. ist es strenges Recht, ein Darleihen an Jemanden zu fodern, wenn die Person, welcher es gelehnt wurde, und die gelehnte Summe genau bestimmt ist; hingegen, wenn man Jemanden den Lebensunterhalt zugesichert hat, ist es zwar bestimmtes Recht, solchen fodern zu können, aber die Quantität, wenn sie nicht gleich bey dem Versprechen festgesetzt worden, bleibt unbestimmt, und muß

erst nach Billigkeit durch möglichste Annäherung an das Prinzip der Gleichheit bestimmt werden. So z. B. kann auch jeder Waise in einem Staate mit Recht die Uebernahme seiner Erziehung, die Vormundschaft, von seinen übrigen Mitbürgern fodern; aber wer sie unter diesen vor allen zu übernehmen habe, muß erst nach Billigkeit durch positive Gesetze bestimmt werden.

Das Urrecht theilt sich also ab in strenges Recht und in Billigkeit.

Die Billigkeit muß erst in einem Staate durch positive Gesetze bestimmt werden; hingegen muß sich das strenge Recht aus dem aufgestellten Rechtsprinzip, wenn anders dieses das ächte philosophische Prinzip seyn soll, ableiten lassen.

Das Urrecht, als die äußere Freyheit unter dem Prinzip der Gleichheit der Aktion und Reaktion unterstellt dem Bewußtseyn zwey bestimmte Merkmale — das freye Handeln des unabhängigen Willens, als seine Materie, und die Möglichkeit, dieses freye Handeln durch Reaktion zu handhaben, als Form des Urrechts. Man kann also das Urrecht von zwey Seiten in Betrachtung ziehen, von Seite seiner Materie, und von Seite seiner Form.

In Hinsicht auf die Materie des Urrechts bemerke ich wiederum zwey neue Bestandtheile. Der erste ist die Unabhängigkeit des Handelns eines freyen Willens — das Recht der Freyheit als der Stoff des Rechts. Dann bemerke ich aber auch, daß an dieser Unabhängigkeit, als einer negativen Eigenschaft nicht gezwungen werden zu können, in keinem der in wechselseitigem Bezuge aufeinander betrachteten Subjekte etwas unterschieden, folglich von keinem derselben auf das andere eine größere Möglichkeit zu handeln behauptet werden könne, das ist, ich entdecke das Recht der Gleichheit als Form des freyen Handeln.s

In Hinsicht auf die Form des Urrechtes, die Reaktion bemerke ich, daß ich im Falle, wenn auf mich von einem Andern gegen meinen Willen gehandelt wird, dem Handelnden die gleiche Unabhängigkeit meines Willens, und die Möglichkeit, auf gleiche Art zn reagiren, vorstellen könne: ich bemerke zugleich, daß, wenn nicht von der Aktion abgestanden wird, mein Wille durch wirklichen Widerstand die Aktion aufheben könne; ich entdecke also wiederum zwey abgeleitete Begriffe, das Recht zu fodern, und das Recht, wirklichen Widerstand zu leisten.

Außer diesen aus dem Urrechte abgeleiteten Eigenschaften läßt sich das Urrecht in keinen weitern

Begriff mehr zerlegen. Die Urrechte sind also vollständig aufgezählt.

Nun wäre es aber unmöglich, daß ein freyer Wille als ein Vermögen frey zu handeln, jemals zu dieser seiner Bestimmung gelangen könnte, wenn nur zwey freye Wesen mit diesem ihren unabhängigen Vermögen, ohne Materie, auf welche sie handeln können, nebeneinander bestünden. Beyde könnten dann nur aufeinander handeln, und dieses würde denn gleich wiederum durch die Reaktion des Behandelten als einer der Handelnden ganz gleichen Kraft vereitelt werden.

Es ist also nothwendig, daß andere nicht freye Gegenstände oder Kräfte, auf welche von ihnen gehandelt werden kann, als ihre Handlungssphäre angenommen werden.

In dieser Sphäre können sie nur als handelnd mit Kräften, die jenen in dieser Sphäre gleichartig sind, gedacht werden; man muß sie also nebst ihren geistigen Vermögen auch noch mit nicht freyen, doch unter ihrem Bewußtseyn und Unabhängigkeit stehenden Kräften, welche mit ihren Handlungsgegenständen gleichartig sind, versehen denken. Sie haben also einen Umfang nicht freyer, jedoch von ihrem freyen Willen unabhängiger Kräfte, um auf nicht freye Gegenstände zu handeln, und in so weit

nun diese Kräfte mit ihrem unabhängigen Willen vereiniget sind, werden sie selbstthätige Subjekte, und erhalten die Benennung einer Person, und ihr Zustand heißt Persönlichkeit.

Hier ist nun zu untersuchen, wie und auf welche Weise sich die Urrechte auf diese Persönlichkeit anwenden lassen.

Die Urrechte theilen sich in die Materie und Form.

Nach der Materie ist demnach das in jedem freyen Wesen gleiche unabhängige Handeln (Gleichheit und Freyheit) auf die Persönlichkeit anzuwenden.

Die Persönlichkeit kömmt nothwendig einem freyen Wesen zu, sie entsteht mit ihm, und die Rechte also, die ihm zukommen, heißen angebohrne Rechte.

Ich habe also angebohrne Rechte, und zwar auf meinen persönlichen Zustand, nämlich mit meinen freyen Kräften nach Willkür zu handeln, und zwar fortdauernd zu handeln, das ist, ich habe angebohrne persönliche Rechte zu handeln, und mich zu erhalten.

Nun müssen zum Behufe des äußern Handelns äußere Gegenstände, wie gezeigt worden, angenommen werden; diese können aber in zweyfa-

chem Betrachte vorgestellt werden, nämlich als bleibende Substanzen, und als zufällige Veränderungen derselben, als Accidenzen.

Was die erste betrifft, da sie zum Handeln freyer Wesen bestimmt sind, so ist es offenbar, daß eben darum, weil alle solche Wesen ihrer Natur nach gleich sind, keines auf die Substanz (den Boden) ein größeres Recht behaupten könne, als das andere, das ist, daß die Substanz der Gegenstände, der Boden, gemeinschaftlich unter allen nebeneinander bestehenden freyen Wesen sey.

Da aber diese handlungsfähige Wesen zum Handeln bestimmt sind, so muß doch jedem derselben zustehen, von den Accidenzien dieser Substanz Gebrauch zu machen, und zu diesem Ende den hiezu nöthigen Theil des Bodens inzuhaben; das ist, wir haben angebohrne Rechte auf Sachen, und zwar auf den Genuß, und den Besitz.

Ein freyes unabhängiges Subjekt wird aus dem Grunde frey genannt, weil es auf äußere Gegenstände handeln kann, wie es will. Es kann daher auch, wenn es will, seine Unabhängigkeit zum Theile, oder ganz aufheben, und einem Andern überlassen a).

Diese

a) So wie nach dem Grundsatze des Entgegensetzens durch die Aufhebung der Sphären der Beziehungs- oder Unter-

Diese Unabhängigkeit hat aber einen doppelten Bezug auf Persönlichkeit und Sachen.

Wenn daher die Unabhängigkeit eines freyen Subjekts von diesem an ein anderes überlassen wird, so erhält dieses zu seinen angebohrnen Rechten neue Rechte, das ist, es giebt erworbene Rechte.

Und zwar auf die Persönlichkeit entweder zum Theile oder ganz — ganz entweder auf das Subjekt selbst, oder auf den Gebrauch sämmtlicher Kräfte derselben.

Aus dem ersten Rechte geht das Recht auf Sklaven, aus dem zweyten die Ehe a) hervor.

Ferner giebt es, wie angeführt worden, erworbene Rechte auf die Persönlichkeit zum Theile, das ist, es kann auch der Gebrauch einzelner fremder Kräfte durch Verträge, das ist, durch freywillige Abtretung erworben werden.

Der

Unterscheidungsgründe die Eine Sphäre in die andere übergeht, somit das Gegensetzen ganz aufhört, und nur ein Setzen eines Gegenstandes daraus wird: auf gleiche Art ist auch der Uebergang der Rechte an Andere zu denken.

a) Aus dieser wird sodann leicht die väterliche Gewalt, das ist, die Herrschaft des Vaters über Frau und Kinder zu deduziren seyn.

Der allen gemeinschaftliche, dauerhafte und bleibende Grund aller Sachen, der Boden, ist zwar als Substanz gedacht — untheilbar, aber von verschiedenen Kräften zusammengesetzt ist er im Raume oder in der Zeit theilbar — und in diesem Betrachte läßt sich diese gemeinschaftliche Handlungssphäre aller freyen Wesen dem Raume oder der Zeit nach theilen, das ist, freye Wesen können unter sich die gemeinschaftliche Sphäre in einzelne Privatsphären vertheilen, Jedem ein gewißes Privateigenthum des Bodens durch Verträge bestimmen, und zwar einen bestimmten Theil ganz mit allen darauf möglichen Benutzungen, sohin mit dem vollen Eigenthume, oder nur mit einzelnen bleibenden Benutzungen (Dienstbarkeiten).

So können dann die angebohrne Rechte durch Erworbene erweitert werden, und zwar geschieht dieses auf eine ursprüngliche Art, indem die angebohrnen Rechte Anderer unmittelbar durch diese Erwerbung auf uns übergehen: werden aber diese erworbene Rechte wieder an Andere abgetreten, so sind diese Rechte nicht mehr ursprünglich erworben, sondern abgeleitet erworbene Rechte. Unter diese gehören das Recht, verlassenes Eigenthum zu okkupiren, und das Recht nach meinem Tode mein Eigenthum auf Andere zu überlassen, das Erbrecht. — Zu Beiden muß so-

wohl

Angebo

Persönliche

Recht äußerlich zu handeln

sich zu erhalten.

Auf Sachen

ünglich

Verträge

genthum

abgeleitet

auf Accidenzen

durch Okkupation

durch Erbschaft.

wohl die Erlaubniß, als die Art und Weise, wie dieses geschehen solle, in dem Grundvertrage voraus bestimmt gedacht werden, indem ein sonst verlassenes, oder durch den Tod einer Person ledig gewordenes Vermögen wieder als gemeinschaftliches Eigenthum neuerdings vertheilt werden müßte.

Der Materie nach ergiebt sich also in der Anwendung der Urrechte folgendes System:

In Hinsicht auf die Form oder Reaktion kann das Urrecht entweder auf die Handlungsmaterie — die Freyheit, oder auf die Gleichheit angewendet werden. Im ersten Betrachte wird entweder die Freyheit angegriffen, oder sie ist wirklich verletzt; im ersten Falle entsteht das Vertheidigungsrecht, im zweyten Falle, das Recht zum Schadenersatze.

Aber auch das Recht der Gleichheit kann in einer Person dadurch verletzt werden, wenn man durch sein Handeln sich größere Rechte auf die verletzte Person anmasset, als man dieser auf sich zugestehen würde: der bloße Schadenersatz stellt die Gleichheit in Hinsicht auf das Objekt des Rechts wieder her; da aber in dem Falle, wenn von Rechten die Rede ist, nicht blos von objektiven Verhältnissen, sondern vielmehr von dem Verhältnisse, wie dieselben als freye Kräfte in dem Bewuß seyn freyer Subjekte vorkommen, die Frage ist, so muß auch

die geschehene Verletzung in dem Bewußtseyn Beyder wieder aufgehoben, das ist, Beyde müssen überzeugt werden, daß sie wechselseitig einander gleich in Rechten sind.

Da nun diese Herstellung der verletzten Gleichheit in Hinsicht auf den Verletzten nicht mehr möglich ist, weil Geschehenes nicht ungeschehen werden kann, auf Seite des Verletzenden aber man sich niemals von der innerlichen Anerkenntniß der wechselseitigen Gleichheit überzeugen kann, so bleibt nichts übrig, als die Anerkenntniß der fremden Gleichheit in dem Verletzenden auf eine mechanische Art durch das gleiche Gefühl zu erzeugen, welches den Urgrund des Strafrechts ausmacht.

Man sehe meine Abhandlung über den Urgrund des Strafrechts.

Diese Anwendung der Form des Urrechts auf verletzte Rechte der Freyheit und Gleichheit fließt unmittelbar aus dem Begriffe des Urrechts und der Persönlichkeit, und die hieraus deduzirten Rechte gehören also auch unter die angebohrnen Rechte.

Aber auch diese angebohrne rechtliche Reaktion kann durch einen Vertrag eine Umänderung erhalten, wenn mehrere freye Wesen sich zur gemeinschaftlichen Vertheidigung ihrer Rechte, und zur

nach-

nachdrucksamen Wiederherstellung der entzogenen Rechte sich des Privaturtheils im Falle einer Rechtsverletzung begeben, und jedes derselben sich dem Urtheile der Uebrigen unterwirft, sohin Alle einem Jeden, und Jeder Allen die Gewährleistung ihrer Rechte mittelst gemeinschaftlicher Hilfe zusichern, das ist, einen Staatsvertrag eingehen, woraus sodann das Staatsrecht entsteht.

Die Abtretung der Rechte unter das Urtheil Aller, und den gemeinschaftlichen Zwang heißt der Unterwerfungsvertrag; der Endzweck dieser Unterwerfung ist, daß die Rechte eines jeden gegen die Angriffe Einzelner desto gewißer gesichert seyen, und um so geschwinder die Wiederherstellung der verletzten Rechte erfolge.

Wenn wir von allen positiven Veranlassungen der Verschiedenheit der Staatsformen abstrahiren, und die Ableitung der Staatsform aus dem von mir aufgestellten Begriffe des Urrechts zu machen versuchen, so ist anzunehmen, daß, da der Endzweck des Unterwerfungsvertrags kein anderer ist, als seine angebohrnen und erworbenen Rechte nur desto mehr zu sichern, die in einen Staat eintretenden Personen, so wenig, als immer möglich, ihre Rechte zu beschränken gedenken; diese Absicht kann nun bey der Errichtung des Staats nicht

besser erreicht werden, als wenn jeder, der in den Staat eintritt, zugleich Unterworfener und zugleich in gewißem Betrachte Herrschender wird, das ist, wenn eine Demokratie errichtet wird, worin ein jeder seine Stimme zu der Regierung des ganzen Staates zu geben hat, zugleich aber auch dem Urtheile und dem gemeinschaftlichen Zwange der übrigen unterworfen ist: wodurch dann eben eine vollkommene Gleichheit der Rechte zwischen Allen erzielet wird.

In Hinsicht auf die Unterworfenen würde nach meinem Prinzip die nothwendige Folge seyn, daß in einem solchen Staate die Bestimmung der Rechte eines jeden Bürgers, sowohl in Bezug auf seine Person, als auf das Eigenthum nach einer vollkommenen Gleichheit geschehen müßte.

Wollte man nun ein Bild eines solchen Staates in concreto entwerfen, so würde daraus gerade diejenige Staatsverfassung entstehen, die Plato in seinen Ideen entwickelt hat, und die man deßwegen gewöhnlich eine platonische Republik zu nennen pflegt.

Aber gleichwie die äußere Freyheit und Unabhängigkeit ganz wieder von sich selbst abhängt, und die Wesenheit des Menschen nicht ausmacht, wie die innere moralische Freyheit, welche, ohne in

Wider-

Widersprüche zu verfallen, nicht veräußert werden kann, so kann sie auch theilweise oder ganz veräußert, und an andere übertragen werden; man kann daher auch bey Errichtung einer Staatsverfassung entweder nach dem reinen Urbilde derselben eine demokratische einführen a); oder aber die Staatsregierung

a) Montesquieu sagt (l'Eprit des lois Tom. I. 74.) les lois de platon devoient servir de modele a ceux, qui voudront faire des institutions nouvelles.

Dieses reine Ideal ist das Ziel, nach dem die Menschheit überhaupt streben soll; je weiter man sich davon entfernt, desto mehr sammeln sich in den Staaten innere Zerstörungsquellen, weil sie sich immer mehr von der Natur, dem innern Prinzip alles Seyns entfernen. Rousseau sagt ganz richtig Système social Chapitre XI.

Ce qui rend la constitution d'un Etat veritablement solide & durable, c'est quand les convenances sont tellement observées, que les rapports naturels, & les loix tombent toujours de concert sur les mêmes points, & que cellesci ne font, pour ainsi dire, qu'assurer, accompagner, rectifier les autres. Mais si le législateur se trompant dans son objet, prend un *principe différent de celui, qui naît de la nature des choses; que l'un tende a la servitude & l'autre à la liberté; l'un aux richesses, l'autre a la population; l'un à la paix, l'autre aux conquêtes; on verra les lois s'affoibler insensiblement, la constitution s'altérer, & l'Etat ne cessera d'être agité, jusqu'a ce qu'il soit détruit ou changé & que l'invincible nature ait repris son empire.*

gierung einer einzigen Person (in einer Monarchie), oder Mehreren (in einer Aristokratie) überlassen: ja es lassen sich, von dem Urbilde bis zur gänzlichen Erlöschung der Freyheit in einer Despotie, unzählige bald an diese, bald an jene Staatsform mehr oder weniger gränzende Nüansen angeben.

Indessen möge man sich eine Staatsform denken, welche man wolle, so bringt doch dieselbe eine gewiße und bestimmte Veränderung der ursprünglichen Reaktion, oder des rechtlichtn Zwanges hervor.

Das Staatsrecht wird durch einen Vertrag eingeführt, es ist mithin ein erworbenes Recht.

Es gründet sich auf einen Unterwerfungsvertrag; es giebt mithin Rechte der Herrscher, und Rechte der Beherrschten: weil jene bestimmt sind, um die letztern zu schützen.

Der Staat muß dasjenige, was zum Zwecke des Staates nothwendig ist, oder was er zu eben diesem Zwecke von den Rechten der Bürger bedarf, das ist, seine Rechte bestimmen können, er hat daher das Recht der Gesetzgebung.

Der Herrscher muß die Rechte der Bürger mittelst des ihm übertragenen, gemeinschaftlichen Zwangsrechtes schützen, er muß in jedem vorkommen-

den Falle urtheilen können, ob und wie auf was Art die Rechte zu schützen seyen: er muß ferner dieses sein Urtheil mit der ihm überlassenen Macht vollziehen können, das ist, er hat das Recht

zu urtheilen, und zu exequiren.

Und zwar zu urtheilen, sowohl über die faktischen Umstände eines jeden rechtlichen Vorfalls, als auch über die rechtlichen Verhältnisse, unter welche jeder Fall zu subsumiren ist —

jus inspectionis, ac decisionis.

In Betreff der Exekution müssen ihm die persönlichen Kräfte der Bürger sowohl, als auch das Staatsvermögen zu Geboth stehen, das ist, er hat das Recht zu exequiren

mittelst der persönlichen Kräfte der Bürger — und mittelst des Vermögens derselben.

Wer exequirt, muß vorher urtheilen, und wer urtheilet, muß exequiren können; denn sonst ist sein Urtheil vergeblich; beyde Rechte müssen also in engster Verbindung miteinander stehen, und dieses zwar in Hinsicht auf die äußerliche Verhältnisse, um sowohl mit Auswärtigen unterhandeln, als im Nothfalle Krieg beschließen zu können.

Von innen müssen diese beyden Rechte dienen, um die Verletzungen der Rechte durch schleunige Vorkehrungen zu verhindern, theils auch um die Rechte zu vertheidigen, und die verletzten wieder herzustellen —

Polizey — Jurisdiktion.

Was die Beherrschten betrifft: so übergeben dieselben ihre Zwangsrechte ganz in die Hände des Herrschers, das ist, sie unterwerfen sich demselben, und haben also gegen ihn keine Zwangsrechte mehr: indessen können sie aber doch verlangen, daß der Herrscher aus den ihm angewiesenen Schranken seiner Gewalt nicht austrete; sie haben sich ihm nicht als Eigenthum, wie in einer Despotie, unterworfen, sondern nur um den Staatszweck, die zuverläßigere Sicherung ihrer Rechte unter sich zu erreichen.

Wenn daher das Staatsoberhaupt diese bey Eingehung des Staatsvertrags gemachte Zusicherung nicht hält, so verletzt er die Rechte der Untergebnen; aber der Zwang ist dahin: es bleibt ihnen also nur noch die rechtliche Foderung mittelst bescheidener Vorstellung übrig:

Unvollkommene Rechte.

Die Beherrschten haben aber durch den Staatsvertrag ihre Rechte unter sich nicht vergeben, sie behalten dieselben, so wie sie solche in den Staat gebracht haben, sowohl in Hinsicht auf ihre Person, als Eigenthum bey; und da, wie gezeigt worden, das Staatsrecht unter die Kategorie der Reaktion gehört, so geht auch an den Rechten der in den Staat eintretenden Bürger in Hinsicht auf die Kategorie der Rechtsmaterie keine Veränderung vor a).

Unter sich erhalten also die Bürger einen verstärkten sichern und unpartheyischen Rechtszwang sowohl in Hinsicht auf die Vertheidigung ihrer in Zweifel gezogenen Rechte, als auch zur Wiederherstellung der verletzten Gleichheit —

Judicium civile, judicium criminale.

Und

a) Wenn die Bürger besondere Rechte in Hinsicht auf die Kategorie der Rechtsmaterie in einem Staate erhalten, so geschieht dieses durch positive Gesetze: z. B. durch positive Konstitutionen der Völker wurden erst die Rechte des Adels und der Geistlichkeit ꝛc. eingeführt. So auch wird durch positive Gesetze die Billigkeit in strenges Recht umgeändert, z. B. bey Vormundschaftsrechten — den Rechten der Weiber ꝛc.

Und so ist dann der Plan eines wissenschaftlich zu-behandelnden Naturrechts ganz in allen seinen Haupt-theilen entworfen, und es dürfte nunmehr leicht seyn, die ganze Naturrechtslehre mit allen dazu gehörigen abgeleiteten Grundsätzen aus diesem Hauptbegriffe zu deduziren. —

Ein auf diese Art entwickeltes Rechtssystem heißt die Rechtswissenschaft, und in so ferne nun die aus dem Hauptprinzip fließenden Begriffe zur Richtschnur der Ableitung der entferntern Lehrsätze dienen, ist es eine Wissenschaft *a priori*, oder die Naturrechtswissenschaft, in so weit aber in einem wirklich errichteten Staate dieses Rechts-system mit positiven Rechtszusätzen vermehrt ist, ist es eine Rechtslehre *a posteriori*.

Jene, die Naturrechtswissenschaft be-handelt entweder die Rechte einzelner Personen, oder die Rechte ganzer Völkerschaften: und im letz-tern Falle wird sie **Völkerrechtswissenschaft** genannt.

Der ganze Plan des so eben entworfenen wissen-schäftlichen Rechtssystems ist in der Tabelle II. enthalten.

Ich habe Ihnen nun, verehrungswürdige Le-ser, genaue Rechenschaft über das von mir aufge-

stellte Rechtsprinzip abgelegt. Sie haben in diesem Prinzip einen eigenthümlichen Urgrund des Rechts, entwickelt aus dem gemeinen Begriffe des gesunden Menschenverstandes, und in allen seinen Bestandtheilen mit demselben übereinstimmend. Sie finden, wie ich nicht ohne Gründe mir schmeichle, auf dieses Prinzip den Plan eines Ganzen entworfen, wovon jeder Theil nicht eine willkürlich angewiesene Stelle, sondern einen nothwendigen, aus dem Ganzen selbst hervorgehenden Standpunkt behauptet. Ein aufmerksamer Ueberblick dieses Planes wird auch Sie, wie ich nicht zweifle, überzeugen, daß auf diese aus der Urquelle des Rechts selbst abgeleitete Grundlage der Rechtslehre ein vollständiges Gebäude dieser Wissenschaft ohne weitere Schwierigkeiten zu Stande gebracht werden könne, und ich weiß gewiß, daß jeder Rechtsgegenstand auf eine leichte und ungezwungene Art unter die in meiner Tabelle entworfene Rechtstitel reduzirt werden möge.

Die Rechtswissenschaft durch dieses Prinzip von allem fremden Einfluße gereiniget, geht ihren eigenen, durch die Natur der Sache ihr vorgezeichneten Weg.

Die Urquelle, aus welcher die Rechtslehre entspringt, die äußere Freyheit, oder vielmehr Unabhängigkeit ist nun ganz von jener wesentlichen Eigenschaft

genschaft eines jeden vernünftigen Wesens, der innern oder moralischen Freyheit durch unverkennbare Grenzen geschieden: die innere moralische Freyheit ist das vernünftige Wollen, oder die Vernunft selbst, welche als reine Intelligenz die reine von allem empirischen Daseyn losgewundene Form der Dinge, und den reinen Endzweck der Schöpfung mit der Denkkraft umfaßt, und eben diesen Endzweck der Natur dem nach Vorstellungen handelnden geistigen Vermögen — dem Willen als eine von allen sinnlichen subjektiven Antrieben unabhängige, und eine reine Triebfeder in sich einschließende Richtschnur vorhält. Die Aufhebung dieses geistigen reinen Vermögens des innern freyen Willens würde Vernichtung der Vernunft selbst seyn, und kann also bey einem vernünftigen Wesen ohne offenbaren Widerspruch nicht gedacht werden.

Diese innere Freyheit ist daher **unverlierbar, unzerstörbar, unveräußerlich.**

Hingegen ist die äußere Freyheit lediglich auf die von der Willkür anderer freyen Subjekte unabhängige, eigne Wahl **äußerer Zwecke** und Gegenstände, nebst dem Vermögen, jeder Störung dieser Kraft zu widerstehen, eingeschränkt; welche aber eben so wenig als die körperliche Hülle, die den vernünftigen Geist umschließt, die Wesenheit der selbstständigen Vernunft ausmacht, und die daher, wie

die

die körperlichen Kräfte, ohne Vernichtung des vernünftigen Wesens selbst gar wohl aufgehoben, zerstöret, oder veräußert gedacht werden kann a).

Durch diese nun nicht mehr zweydeutige Unterscheidung des Rechtsprinzips von der moralischen, und der moralischen Freyheit von der juridischen Unabhängigkeit dürfte der gefährliche Nebel, mit welchem die ungerechtfertigte Annahme eines moralischen oder auch eines gebiethenden Prinzips in der Rechtslehre über die wichtigsten Sätze des Naturrechts; z. B. die Veräußerlichkeit oder Verjährbarkeit der Urrechte — des Widerstandes gegen

a) Man denke sich nur einen Sklaven, der seine äußere Freyheit, und mit dieser die unabhängige Wahl äußerer Zwecke und Gegenstände, nebst dem Zwangsrechte gegen seinen Herrn vollkommen verloren hat. Dieser Verlust hindert seine innere moralische Freyheit nicht im geringsten, — die Vernunft sagt ihm nur, daß das Verlorne unwiederbringlich sey, daß er daher mit einer vernünftigen Gelassenheit und Geduld diesen Verlust tragen, und seinem Herrn mit aufrichtigem Gehorsam dienen solle; daß er sich nicht durch falsche Triebe zur Freyheit verleiten lassen solle, eines Zwangs gegen seinen Herrn sich zu bedienen, der ihm nicht mehr gebührt. Nur wenn ihm sein Herr etwas auftragen wollte, was ganz gegen den Endzweck der Natur läuft, verbeut sie ihm, Gehorsam zu leisten.

gen Unterdrückung und Despotie der Staatsoberhäupter — der Rechtmäßigkeit der Revolutionen — der Volkssouverainität — der erzwungenen Verträge — des Erbadels — des Lehensystems — der Sklaverey ꝛc. verbreitete, gänzlich aus dem Gebiethe der Jurisprudenz verschwinden, und dessen Rückkehr nun nicht mehr wohl möglich seyn.

Zwischen Pflichten und Rechten ist eine bestimmte unverkennbare Gränzscheide gezogen, und jedes Recht so dunkel und verworren seine Entwickelung dem Anscheine nach seyn möchte, kann ohne Schwierigkeit in seine ursprünglichen Bestandtheile zerlegt, und auf seinen Urgrund zurückgeführt werden.

Allein, bey dieser vollendeten scharfen Scheidung der Jurisprudenz von der Moral wird sich doch jeder unpartheyische Leser vollkommen überzeugt finden, daß ich nichts weniger gesinnt sey, als der Moral die unumschränkte Herrschaft über die Rechte vernünftiger Wesen zu entziehen.

Das Gebäude der Jurisprudenz ruhet zwar in seiner Grundfeste auf dem theoretischen Grundsatze der Wechselwirkung äußerer freyer Kräfte untereinander, sie beschreibt in unserm Bewußtseyn die Gränzen unsers vernünftigen Könnens oder Dürfens in Bezug auf andere freye Wesen. Aber bey einer todten, thatenlosen Kontemplazion

templazion kann es bey einem zum Handeln bestimmten Subjekte nicht bleiben. Die Handlungsnothwendigkeit wird dasselbe bald zur moralischen Erwägung der Frage dringen, ob es wohl die von ihm erkannten Rechte, oder den rechtlichen Zwang ausüben und erhalten solle? oder wie auf was Art es sich in Hinsicht auf fremde Rechte zu betragen habe?

Das Gewissen, dieses untrügliche Gefühl, welches jede Vorstellung von schon geschehenen, oder erst vorzunehmenden Handlungen mit Beyfall und Genehmigung, oder mit Vorwürfen und Mißfallen begleitet — wird dem Nachdenkenden den hohen Werth seiner äußern Freyheit und Rechte — als eben so kostbare Geschenke der Natur, wie das Leben, Gesundheit, unversehrte Organe und gerade Glieder, gewiß nicht verkennen lassen. So wie aber Vernunft und Gewissen die sorgfältige Erhaltung so wichtiger und zum Fortschreiten auf dem Wege der Tugend so dienlicher Werkzeuge den vernünftigen Subjekten gebiethet, eben so laut und nachdrucksam verbiethet sie auch uns, die frevelhafte Anmaßung verlorner oder veräußerter Rechte, die an andere freye Wesen übergangen sind, wiederum mit physischer Gewalt zurückzunehmen, und so die Ordnung des Naturgesetzes, vermöge dessen vernichtete Kräfte sich nicht selbst wieder herstellen können, mit stolzer Vermessenheit umzukehren.

Vernunft und Gewissen gebiethen uns, Verträge zu halten — Anderer Rechte nicht zu verletzen — und denjenigen, denen wir unterworfen sind, aufrichtigen und getreuen Gehorsam mit entschloßener Duldsamkeit zu leisten.

Eben dieses moralische Gesetz, welches uns die sorgsamste Erhaltung unserer Rechte zur Pflicht macht, verbindet uns auch zur wohlüberlegten Auswahl derjenigen Mittel, welche zur Beförderung dieses Zwecks dienen.

Die Errichtung der Staatsgesellschaft, als das beste Mittel, die Rechte und äußere Freyheit auf die dauerhafteste Art zu sichern, ist daher auch Pflicht des vernünftigen freyen Wesens; und so ist es dann auch Pflicht, sich einem Staatsoberhaupte zu unterwerfen, der Person desselben, als dem Inhaber so erhabener Rechte schuldige Verehrung zu bezeigen, den Gesetzen des Staates ungeheuchelten Gehorsam zu leisten, gegen öffentlichen Druck und Verletzung der Rechte von Seite der Obrigkeit sich seiner unvollkommenen Rechte mit kluger Mäßigung und Bescheidenheit zu bedienen; keineswegs aber den längst an das Staatsoberhaupt vergebenen Zwang gegen dasselbe mehr zu gebrauchen, und Unruhe, Aufruhr und Revolutionen ꝛc. zu erwecken.

So wie die Moral den Staatsbürger in die Schranken des schuldigen Gehorsams zurückweißt, so erstummt auch die Stimme des Gewissens nicht vor dem Ohre des mächtigen Herrschers.

Unter dem Schutze des Moralgesetzes steht in den Händen der Staatsregierungen das heilige Depot der von den Staatsbürgern unter ihre Verwahrung hinterlegten Zwangsrechte; und in dem Gebothe der strengen Gerechtigkeit, und einer ungeheuchelten Menschenliebe legt die Moral in die Herzen der Regenten die mächtige und erhabne Triebfeder, durch welche einzig und allein die Ruhe der Staaten von Außen, und der große Endzweck der Schöpfung hienieden, die dauerhafte Glückseligkeit der Menschheit erzielet werden kann.

Unaufhörlich soll vor den Augen des Herrschers die große Wahrheit schweben, daß nicht der Staat wegen ihm, sondern er wegen dem Staate da sey.

Die pünktlichste Aufrechthaltung der ihm anvertrauten Konstitution, — mit Sanftmuth, Klugheit und Mäßigung geleitete, nicht gewaltthätige und eigenmächtige Versuche zur Annäherung der Staatsverfassung an das reine Ideal des Staates, und zur Milderung schädlicher Rechte, und übertriebener Vorzüge einzelner Stände, — Beförde-

rung der Moralität durch angemessene Erziehungsanstalten a) und nachdrucksame Entfernung böser Beyspiele, und alles dessen, was dem Fortschreiten der Moralität Hindernisse in den Weg legen kann —

a) In Hinsicht auf gute Erziehungsanstalten scheinen mir allenthalben noch wesentliche Gebrechen vorhanden zu seyn; auf nichts, dünkt mich, wird mindere Sorge gewiedmet, als auf die öffentliche gute Erziehung der Bürger. — Ich sage nicht, daß wir nicht allenthalben Lehrer, Schulen und öffentlichen Unterricht haben — aber an Aufsicht und an sorgfältiger Untersuchung, ob auch die gegenwärtige Erziehung und Lehrart zu Beförderung der Sittlichkeit und der ächten Religion die beste, ja, ob sie nur zu Erreichung dieses Zweckes angemessen sey, wird wenig gefragt. — Man liest in öffentlichen Zeitungen angekündigte Preisfragen: Ueber die Verbesserung der Pferde- und Schafzucht — über tausenderley ökonomische Gegenstände ꝛc. — Aber Fragen, wie und auf was Art die Moralität und Religion unter dem menschlichen Geschlechte zu einer höhern Stufe gebracht werden könne, kamen von Seite der Regierungen so viel mir bewußt ist, mit Ernste noch nicht zur Sprache. Ja im Gegentheile werden die größten Hindernisse der Moralität vielmehr begünstiget. Ich will hier nur Ein Beyspiel von der so sehr seit einiger Zeit vertheidigten Pressfreyheit geben. Gewiß ist es zwar, daß jeder Mensch das Recht hat, mit seinen körperlichen und Geisteskräften nach eigner Willkür zu handeln, folglich auch zu schreiben, und zu reden, was ihm gefällig ist, wofern er sich nur unter den Schranken des Rechtsprinzips

kann — die höchste Sorgfalt, sich Achtung durch tugendhaftes und seiner erhabenen Würde angemessenes Betragen, durch weise Sparsamkeit, durch kräftige Unterstützung der Justiz, durch weise Vertheilung der Staatsämter an fähige und tugendhafte Subjekte

prinzips hält; allein, tritt nicht eben derjenige aus diesen Schranken, der Andern durch sein Schreiben und Reden physischen oder moralischen Eckel erregt, der meine oder meiner Untergebenen Sinnlichkeit zu gefährlichen Bewegungen, oder mein Begehrungsvermögen zu unmoralischen Begierden reizt, der mein Gemüth durch die künstliche Vorstellung schwärmerischer oder wollüstiger Bilder in eine der Moralität nicht günstige — schwer zu bekämpfende Stimmung versetzt? — Soll nicht die Staatspolizey das Recht haben, dieses moralische Skandal von den Augen des Publikums zu entfernen? Was würde aber in diesem Falle mit unsern öffentlichen Schauspielen, unsern Romanen, Rittergeschichten, Geistermärchen, Schäfergedichten, und einem unzähligen Quarke ähnlicher sittenverderblicher Schmierereyen werden? O ihr Herrscher der Erde verzeiht mir, wenn ich hier von dem glühenden Eifer für Wahrheit dahin gerissen, mich des unvollkommnen Rechts eines Weltbürgers, Vorstellungen zu machen bediene, und unverholen sage, daß in diesem Punkte eine große Verbesserung nothwendig sey. Ich weiß zwar wohl, daß in mehrern Reichen strenge Bücherzensuren angeordnet sind; aber mehr, wie es scheint, aus Furcht einer Staatsumwälzung, als aus reinem Eifer, die Hinderniße der Moralität hinwegzuräumen.

jekte statt durch einen eitlen, kostbaren äußerlichen Pracht und einen unnützen Glanz zu erwerben: dieses, — dieses sind die unnachläßigsten, heiligen und höchsten Pflichten der Regierungen in Hinsicht auf die innere Verhältnisse der Staaten.

Von Außen ist das Gesetz der Gerechtigkeit uud Menschenliebe gleichfalls das einzige Band der wechselseitigen Eintracht, Ruhe und Friedens der Völkerschaften und ihrer Oberhäupter. Ohne dieses Band mag zwar wohl eine listige Politik ihre ehrgeizigen, stolzen oder eigennützigen Absichten unter der entlehnten Maske strenger Rechtsgrundsätze verbergen; aber das Gepräge der stolzen Unversöhnlichkeit, des Trotzes, der Bitterkeit, der Verachtung, der Härte, der Schadenfrohheit, der Unnachgiebigkeit, der Privilegiensucht, welches die Handlungen einer solchen Politik bezeichnet, wird bald untrüglich der Welt ankünden, von welchem Geiste dieselbe beseelt sey. Die Politik soll die Dienerinn der Moral und des Rechtes seyn. — Nicht niedrige List, noch im Dunkeln einherschleichende Ränksucht soll ihre Züge entstellen, nicht aufgeblaßene Pralerey sie verächtlich machen, viel weniger stolze Gewaltthätigkeit soll ihre Pfade bezeichnen. Ihr Prinzip soll kein anderes, als das Gesetz der Gerechtigkeit, und der allgemeinen Menschenliebe seyn, um durch angemessenen, bescheidenen

denen und gemäßigten Gebrauch der guten Anlagen der Menschheit den erhabenen Zweck der Moral — Ruhe, Eintracht und Glückseligkeit in den Staaten von Innen und von Außen zu stiften.

Noch haben sich diese glücklichen Phänomene als Wirkungen dieser himmlischen Weisheit auf der Erde in ihrem vollen Schimmer nicht gezeigt. — Eigennützige Intriquen wechseln noch immer unaufhörlich mit unversöhnlichen blutigen Kriegen ab.

Außer einigen schwachen Bestrebungen zur Erhaltung eines sogenannten europäischen Gleichgewichts, hat man sich dem von der Vernunft der Menschheit vorgehaltenen Ideale des Rechts noch nicht merklich genähert, ja selbst der erste Schritt dazu, das ernste Bestreben nach der Errichtung eines Völkerstaates, wurde noch nicht einmal, wenigstens nicht auf gerechten Wegen, gemacht. Hier findet man auf der Karte des Rechts noch immer nichts, als leere Titel — ein Mare incognitum.

Welche Vorbedeutungen kann man aber wohl aus dieser Lage der Dinge für die Existenz der Staaten ziehen? Gewiß keine andere, als die man jenen Menschen machen würde, die ihren kränkelnden Körper sorgenlos vernachläßigen. Es ist gewiß zu bedauern, wenn man die Welt immer als ein vernachläßigtes Lazaret siecher Staatskörper ansehen

soll; und wenn die Geschichte uns Staaten aufweiset, deren politische Existenz jenen Körpern ähnlich ist, deren dahinsinkendes Leben nur sich noch durch den Gebrauch angewohnter Laster im sterbenden Siechthum erhält, und welche auf eine ähnliche Art zu Grunde gehen müßten, wenn sie sich entschließen könnten, gerecht und menschlich zu seyn.

Erhabenstes Geschenk des Himmels — moralisches Gesetz — und du, ohne welche dieses Gesetz nie einen dauerhaften Gehalt haben kann, göttliche Religion, wann werdet ihr mit euren sanften Banden die Glückseligkeit der Menschen mit der Gerechtigkeit und Liebe vereinigen? Möchten wir doch dem schönen Ideale, dem ewigen Frieden bald näher rücken! — Aber leider, sind die Vorbedeutungen noch gar nicht günstig: denn gewiß ist es,

Daß dieser Segen nicht die Frucht
Der Schlachten ist, wo nur der Lohn von Heldenthaten
Zum Spiel der Meynungen, des Geizes und der Sucht
Zu herrschen wird, um mit dem Eisen, das der Sieg
Entbehrlich macht, nach beygelegtem Krieg
Der Welt nur neue Ketten zu bereiten.
Nicht Schwert, nicht Streit, nur eines Solons Hand
Vermag allein die Menschheit mit Bestand

Zum

Zum ew'gen Frieden hinzuleiten.
Doch wird der Himmel diese Wohlthat nur
Der Welt verleihen, wenn der Wahrheit reinste
Spur,
Moralität, die Göttliche, einst in den Herzen
Der Völker herrschen wird; dann wird auch Irre-
ligion
Nicht über Gott, Pflicht, und die Ewigkeit mehr
scherzen,
Und Geistes Terrorismus, Superstition
Von unsrer Erde bald von selbst verschwinden:
Auch wird kein schnödes Privilegium
Dann mehr den dem Verdienst geraubten Ruhm
Um unverdiente Schläfe winden.
Ihr Herrscher, möchte doch der Weisheit sanfter
Keim
In euern Herzen jetzt schon Wurzeln fassen,
Und sie doch ihrer Früchte Hönigsäum
Auf euere Lippen träufeln lassen!
Dann würden bald des ew'gen Friedens goldne
Zeiten
Auf unsrer Erde sich verbreiten.
O dann wird auch der Freyheits- und der Gleich-
heitstrieb
Sich wohl nicht mehr um bloße Wünsche drehen!
O möchte dies recht bald geschehen,
Dies wünscht der Welt von Herzen, der dies schrieb.

Beantwortung einiger Einwürfe.

Fortgesetztes Nachdenken über den Gegenstand meiner Abhandlung entdeckte mir zwey wesentliche Lücken, derer Eine dem Kantischen Rechtsprinzip, wenn auch an demselben wirklich einige Gebrechen aufgedeckt worden wären, doch noch seine Hauptgrundfeste unangetastet läßt; die zweyte aber dem von mir aufgestellten Prinzip selbst den Zusammensturz anzudrohen scheinet.

Man kann mir nämlich allerdings vorwerfen, daß durch meine Bemühung, die Unvereinbarlichkeit einer pathologischen Triebfeder mit einem praktischen Gesetze für vernünftige Wesen zu zeigen, die gänzliche Unmöglichkeit eines juridischen von Herrn Professor Kant aus der Moral abgeleiteten, und von dem Ethischen ganz verschiedenen Grundgesetzes noch lange nicht dargethan worden, indem ich mich über die Kantische Ableitung des juridischen Gesetzes aus dem Moralgesetze noch gar nicht eingelassen habe.

In

In Hinsicht auf das von mir aufgestellte Prinzip könnte man mir vorwerfen, daß selbiges kein konstitutives Prinzip, wie Herr Professor Kant es zu nennen pflegt, sondern nur eine symbolische Darstellung oder Konstruktion des Rechtsbegriffes nach dem physischen Grundsatze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung wäre, wie auch solches Herr Professor Kant in seiner Rechtslehre bereits selbst angeführt hätte.

Ich werde nun diese zwey bedeutenden Einwürfe näher untersuchen, und zu diesem Ende zuvörderst den wahren Sinn derselben aus dem ersten Grundsatze des Herrn Professors Kant, aus welchem solche hervorgehen, entwickeln.

Der erste Einwurf betrifft die Ableitung des juridischen Grundgesetzes aus der Moral. Herr Professor Kant bringt selbe auf diese Art zu Stande.

Er unterscheidet die reine theoretische Vernunft von der praktischen. Unter jener versteht er das Vermögen der reinen Erkenntnißprinzipien, unter dieser das Vermögen des freyen Handelns.

In Hinsicht auf die letztere untersucht Herr Professor Kant zuerst in seiner Kritik der praktischen Vernunft, wie für einen Willen Gesetze möglich seyen; er beweist, daß eine Materie die Wesenheit eines Gesetzes nicht ausmachen, sondern blos

eine subjektive Maxime für den Willen abgeben könne. Er zeigt daher, daß nur die Form des Gesetzes, das ist, die — allgemeine Nothwendigkeit ausdrückende Bestimmung das ursprüngliche objektive Gesetz für den Willen als eine allgemeine für alle vernünftige Wesen gleichgiltige Regel sey; und daß sohin das allgemeine Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft nur darin bestehen könne,

daß jeder nur solche Maximen (subjektive Grundsätze) aufnehme, die mit der allgemeinen Form der Gesetzgebung zusammenstimmen, und als allgemein giltiges Gesetz angenommen werden können; das ist:

„Handle so, daß die Maxime deines Wil„lens jederzeit als ein Prinzip einer allge„meinen Gesetzgebung gelten könne."

Nun zeigt er weiter, daß ein Wille, welcher unter einem solchen Gesetze steht, nothwendig ein freyer Wille sey a).

Das

a) Man sehe die Kritik der praktischen Vernunft Aufgab I.

„Also ist, sagt daselbst Herr Kant, ein Wille, dem „die bloße gesetzgebende Form der Maxime allein zum „Gesetze dienen kann, ein freyer Wille."

Die

Das so eben bestimmte Gesetz für einen solchen Willen nennt Herr Professer Kant das moralische Gesetz.

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre: Einleitung II. Fol. XII.

Diese moralischen Gesetze werden von ihm auch ausschlüssig praktische Gesetze genannt, weil sie, wie Herr Tiefkrunk in seinem Kommentar der Kantischen Rechtslehre I. Thl. Fol. 53. sagt:

„unbedingte, allgemein giltige Bestimmungs-
„gründe der freyen Willkür sind," — —
(weil freye Willkür nur unter einem solchen gedacht werden kann).

Diese

Die folgenden Ausdrücke, derer sich Herr Professor Kant in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre (Einleitung Seite 26.) bedient, scheinen daher sehr sonderbar zu seyn:

„Von dem Willen gehen die Gesetze aus: von der
„Willkür die Maximen; die letztere ist im Menschen ei-
„ne freye Willkür: der Wille, der auf nichts an-
„ders als blos auf das Gesetz geht, kann weder frey
„noch unfrey genannt werden, weil er nicht auf
„Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung
„für die Maxime der Handlungen, als die praktische
„Vernunft selbst geht, daher er auch schlechterdings
„nothwendig, und selbst keiner Nöthigung
„fähig ist."

Diese Gesetze, fährt nun Herr Professor Kant fort —

„Heißen juridische, soferne sie nur auf „bloße äußere Handlungen, und deren Ge„setzmäßigkeit gehen: fodern sie aber auch, „daß sie (die Gesetze selbst) die Bestim„mungsgründe der Handlungen seyn sollen, „seyn sie ethisch, und alsdann sage man, „die Uebereinstimmung mit dem erstern sey „Legalität, mit der zweyten Moralität der Handlungen."

So wird dann die Gesetzgebung von Herrn Professor Kant in eine äußere (juridische), und innere (ethische) abgetheilt.

Um dieses näher zu bestimmen, sagt Herr Professor Kant:

Einleitung zur Rechtslehre Seite 16.

„Zu aller Gesetzgebung (das ist, Bestim„mung eines Gesetzes) gehören zwey Stü„cke; erstlich ein Gesetz, welches die Hand„lung, die geschehen solle, objektiv als noth„wendig vorstellt, das ist, welche die Hand„lung zur Pflicht macht, — zweytens „eine Triebfeder, welche den Bestim„mungsgrund der Willkür zu dieser Hand„lung subjektiv mit der Vorstellung des Ge„setzes

„setzes

„setzes verknüpfet, mithin sey dieses zweyte „Stück dieses: daß das Gesetz die „Pflicht zur Triebfeder mache. „Durch erstere werde die Handlung als „Pflicht vorgestellt, welches ein blos theo„retisches Erkenntniß der möglichen Bestim„mung der Willkür, das ist, einer praktischen „Regel ist: durch das zweyte werde die Ver„bindlichkeit zu handeln mit einem Bestim„mungsgrunde der Willkür überhaupt im „Subjekte verbunden."

Da nun also die rechtliche Gesetzgebung das äußere Verhältniß der Freyheit, und zwar der Freyheit der Willkür als handelnden Kausalität in Hinsicht auf eine andere ihr gleiche Freyheit betrifft, so könne sich dann dieses Verhältniß durch die Formel des allgemeinen Moralgesetzes, unter welchem es als ein Eingetheiltes stehe, nur auf folgende Art ausdrücken lassen:

„Handle äußerlich so, daß der freye Ge„brauch deiner Willkür mit der Freyheit „von jedermann nach einem allgemei„nen Gesetze zusammen bestehen könne."

Und Recht ist dann nach Herrn Kant:

„Eine jede Handlung ist recht, die, oder „nach deren Maxime die Freyheit der Will„kür

„kür

„für eines Jeden mit Jedermanns Freyheit
„nach einem allgemeinen Gesetze zusammen
„bestehen kann."

Dieses ist nun die Kantische Einleitung in das Rechtssystem mittelst Ableitung des juridischen Grundgesetzes von der Moral, unter welchem es sodann von der Ethik durch den äußern Bestimmungsgrund unterschieden wird.

Wenn ich nun Herrn Professor Kant zugebe, daß die juridische und die moralische Freyheit, wovon ich jedoch mich nicht überzeugen kann a), gar nicht voneinander unterschieden sey, und Beyde als ein ganz reiner Vernunftbegriff uns nur durch das moralische Gesetz bekannt werden b), so ist hievon doch

a) Man sehe oben Fol. 118.

b) Herr Professor Kant stellt die Vernunft als selbst gesetzgebend vor; „denn diese eigne Gesetzgebung der reinen, „und also praktischen Vernunft ist Freyheit — im positiven Verstande: — also drückt das moralische Gesetz „nichts anders aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, das ist, der Freyheit." Allein ich kann unmöglich einsehen, wie der Wille, als eine blos nach oder gegen das Gesetz sich bestimmende Kausalität gesetzgebend seyn, und, wie es eine doppelte Vernunft, eine theoretische und praktische geben könne. Die Vernunft, als die höchste Einheit des Denkens zeigt uns die allgemeine und nothwendige Ordnung alles Seyns;

und

doch gar keine Folge, daß das Recht als ein ganz besonderer aus der Freyheit erst hervorgehender Begriff auch das moralische Gesetz zu seinem Urgrunde habe.

Wenn

und da der Wille als Kausalität nothwendig an Vorstellungen gebunden ist, so ist er es in Hinsicht der Form, folglich auch der allgemeinen und nothwendig vorgestellten Weltordnung eben so gut, als in Hinsicht der Materie, welche unter dieser Form steht. — Form und Materie müssen beysammen seyn. Würde wohl der Wille nach der Form allein handeln können? Ich gebe aber auch gern zu, daß, wenn der Wille sich nur nach der Materie allein bestimmt, derselbe gegen seine wesentliche Eigenschaft — gegen die die Form seiner Handlungen bestimmende Vernunft sich verfehle. Die Form geht aus dem Wesen der Vernunft hervor, und man handelt also gegen seine Natur, wenn man ganz allein sich nach der Materie, welche für die Vernunft heterogen ist, sich bestimmt; aber deswegen bleibet doch die bloße Form, allein betrachtet, leer, beydes muß beysammen seyn, um sich zu bestimmen. Indessen soll sich der Wille in der Bestimmung freylich nach der vorzüglichen Eigenschaft der Vernunft richten. Indessen giebt er sich dieses Gesetz, dieses Sollen nicht selbst, sondern er findet es schon in sich — in dem nothwendigen Bande, welches den Willen an Vorstellungen heftet. Diese gesetzliche Nothwendigkeit, dieses Sollen wird ihm durch ein Gefühl, durch das Gewissen verkündet, und der Wille ist daher nicht selbst gesetzgebend, sondern er findet sich schon unter dem Gesetze der Vernunft.

Wenn ich auch die Freyheit unter diesem Gesetze stehend, und die Vernunft als selbst gesetzgebend annehme, so ist doch die Freyheit selbst das Gesetz nicht, und es ist ja möglich, daß ich dieselbe unter verschiedenen Gesichtspunkten, welche eben von dem Gesetze gar nicht abhangen, in Betrachtung ziehen könne.

Eben dieses ist nach meinem Dafürhalten gerade in Hinsicht auf die Freyheit in Kollision mit einer Andern, nämlich in Hinsicht auf das juridische Dürfen, auf den rechtlichen Zwang, der Fall. Ich brauche, wie ich in meiner Abhandlung gezeigt habe, das moralische Gesetz zu dieser Deduktion gar nicht; ja, ich glaube, klar zeigen zu können, daß es gar nicht einmal möglich sey, aus dem moralischen Gesetze den Begriff des Rechts hervorzuziehen.

Herr Professor Kant zählt das juridische Grundgesetz unter die praktischen, und zwar unter die moralischen Gesetze.

Nun unterscheidet aber Herr Professor Kant deutlich die praktischen Gesetze von den Maximen; diese sind ihm blos subjektive Grundsätze, die allein

„für den Willen des Subjekts gültig von „ihm angesehen werden." —

Jene

Jene sind

„objektiv, und für den Willen jedes ver-
„nünftigen Wesens giltig.“

K. d. P. V. S. 35.

Ferner sagt er Lehr. I. in seiner Kritik der praktischen Vernunft:

„Alle praktische Prinzipien, die ein Objekt
„(Materie des Begehrungsvermögens) als
„Bestimmungsgrund des Willens
„voraussetzen, sind insgesammt empirisch,
„und können keine praktische Gese-
„tze abgeben. Ich verstehe, sagt er, un-
„ter der Materie des Begehrungsvermögens
„einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit be-
„gehret (oder verabscheuet wird); wenn die
„Begierden nach (oder gegen) diesem
„Gegenstande nun vor der prakti-
„schen Regel vorgehet, und die Be-
„dingung ist, sie sich zum Prinzip zu
„machen, so ist dieses Prinzip alsdann
„empirisch; denn der Bestimmungs-
„grund der Willkür ist alsdann die Vor-
„stellung eines Objekts, und dasjenige Ver-
„hältniß derselben zum Subjekte, wodurch
„das Begehrungsvermögen zur Wirklichma-
„chung desselben bestimmt wird. Ein sol-

„ches Verhältniß aber zum Subjekt heißt „Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstan„des (oder auch Unlust).

„Also müßte diese als Bedingung der „Möglichkeit der Bestimmung der Willkür „vorausgesetzt werden. Es kann aber von „der Vorstellung irgend eines Gegenstandes, „welche sie auch sey, a priori erkannt wer„den, ob sie mit Lust oder Unlust verbun„den, oder indifferent seyn werde."

„Also mnß in solchen Fällen der Bestim„mungsgrund der Willkür jederzeit empirisch „seyn, mithin auch das praktische materielle „Prinzip, welches ihn als Bedingung vor„aussetzte."

„Da nun ein Prinzip, das sich nur auf „subjektive Bedingung oder Empfänglichkeit „der Lust oder Unlust: die jederzeit nur „empirisch erkannt, und nicht für alle ver„nünftige Wesen in gleicher Art giltig seyn „kann: gründet, zwar wohl für das Sub„jekt, das sie besitzt, zu ihrer Maxime, „als auch für diese selbst: weil es ihm an „subjektiver Nothwendigkeit, die a priori „erkannt werden muß, mangelt: nicht zum „Gesetze dienen kann, so kann ein sol-

„ches

„ches Prinzip niemals ein objektives „Gesetz abgeben."

Nach Herrn Kant kommt es also auf den Inhalt des Gesetzes nicht an; dieser mag so allgemein verbindend sich ausdrücken, wie er will, so ist doch dadurch noch kein Gesetz aufgestellt,

„wenn die Begierde nach oder gegen diesen Gegenstand vor der praktischen Regel vorhergeht, und die Bedingung oder der Bestimmungsgrund ist, sie für sich zur Regel zu machen."

Eben deßwegen läßt dann Herr Professor Kant nur ein formales Gesetz, und zwar dieses nur, in so weit es selbst Bestimmungsgrund des Willens ist, als das Prinzip der Moral zu:

„Handle so, daß die Maxime deines Wil„lens zugleich als Prinzip einer allgemeinen „Gesetzgebung gelten könne."

In diesem Gesetze

„in der Unabhängigkeit, nämlich von aller „Materie des Gesetzes, oder einem be„gehrten Objekte, und zugleich doch „Bestimmung der Willkür durch „die bloße allgemeine gesetzge„bende Form, deren eine Maxime

„fähig seyn muß, besteht das allgemeine „Prinzip der Sittlichkeit."

„Wenn die Materie des Wollens, wel„che nichts anders als das Objekt einer Be„gierde seyn kann, die mit dem Gesetze ver„bunden wird, in das praktische Gesetz „als Bedingniß der Möglichkeit „desselben (Triebfeder) hineinkommt, so „wird daraus Heteronomie der Willkür, und „der Wille giebt sich nicht selbst „das Gesetz, die Maxime aber, die „auf solche Weise niemals die all„gemeine gesetzgebende Form in „sich enthalten kann, stiftet auf „diese Weise keine Verbindlich„keit."

Also das praktische Gesetz als ein bloß formales ist nur in so weit Gesetz, als es dem Inhalt und dem Bestimmungsgrunde oder der Triebfeder nach formal ist, und keine Materie, keine Lust und Unlust zur Befolgung seines Inhalts der Willkür vorhält.

Nach dieser Voraussetzung wird nun gewiß jeder Unpartheyische genöthiget seyn zu fragen: Wie es ohne Widerspruch möglich sey, daß Herr Profes„sor Kant in seinen metaphysischen Anfangsgründen

der

der Rechtslehre Seite 6. folgende Behauptung aufstellen konnte:

„Die Gesetze der Freyheit (kategorische Imperativen) heißen „zum Unterschiede von Naturgesetzen moralisch. Soferne sie nur auf bloß äußere „Handlungen und derer Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie juridisch. Fodern sie aber auch, daß sie „selbst die Bestimmungsgründe der „Handlungen seyn sollen, so sind sie ethisch."

Also die juridisch praktischen Gesetze der Freyheit gehen bloß auf die Gesetzmäßigkeit, fodern nicht, daß das Gesetz selbst der Bestimmungsgrund der Willkür sey; lassen sohin auch äußere pathologische Bestimmungsgründe zu, wie sich Herr Professor Kant Fol. 16. bestimmt ausdrückt:

„Diejenige Gesetzgebung, welche „eine Handlung zur Pflicht, und diese „Pflicht zur Triebfeder macht, „ist ethisch; diejenige aber, welche das „letztere nicht im Gesetze mitein„schließt, mithin eine andere „Triebfeder, als die Idee der „Pflicht ist, zuläßt, ist juri„disch."

„Man sieht in Ansehung der „letztern leicht ein, daß diese von „der Idee der Pflicht unterschie„dene Triebfeder von Bestim„mungsgründen der Willkür a), „den Neigungen und Abneigun„gen, und unter diesen von der „letztern Art hergenommen seyn „mußte, weil es eine Gesetzge„bung, welche nöthigend, nicht „eine Anlockung, die einladend ist, seyn „soll."

Nach diesem giebt es also praktische Gesetze für die freye Willkür, die nebst ihrem Inhalte der Regel einen praktischen Bestimmungsgrund zur Nöthigung mit sich führen.

Aber nach dem ersten Lehrsatze der Kritik der praktischen Vernunft kann ein Prinzip, das einen pathologischen Bestimmungsgrund des Willens voraussetzt, nie ein praktisches Gesetz der freyen Willkür werden, sondern lediglich nur dem Subjekte zu einer zufälligen Maxime dienen.

Mir

a) Eine solche Willkür unter einem solchen Gesetze soll frey seyn?

Mir scheint es unmöglich zu seyn, daß diese zwey so eben angeführten Sätze ohne Widerspruch beyeinander bestehen können.

Noch bestimmter drückt sich Herr Professor Kant S. 13. in seiner Einleitung aus:

„Zu aller Gesetzgebung (folglich auch „zur Existenz eines Gesetzes), sie mag „nun innere oder äußere Handlungen vor„schreiben, gehören zwey Stücke, erstlich „ein Gesetz, welches die Handlungen, „die geschehen sollen, objektiv als nothwen„dig vorstellt, das ist, welche die Handlung „zur Pflicht macht; zweytens eine Triebfe„der, welche den Bestimmungsgrund der „Willkür zu dieser Handlung subjektiv in „der Vorstellung des Gesetzes verknüpfet; „mithin ist das zweyte Stück dieses, daß „das Gesetz die Plicht zur Trieb„feder macht. Durch das erste wird „die Handlung als Pflicht vorgestellt, „welches eine bloß theoretische Er„kenntniß der möglichen Bestimmung der „Willkür, das ist, praktische Regel ist: „durch das zweyte wird die Verbindlichkeit „so zu handeln mit einem Bestimmungs„grunde der Willkür überhaupt im Subjek„te verbunden."

Nach dieser Darstellung müßten also zu einem Gesetze zwey Stücke nothwendig seyn: erstens ein Gesetz, und zweytens eine Triebfeder. Nun schließt aber nach der Kritik der praktischen Vernunft S. 7. der Rechtslehre der Begriff eines Gesetzes wesentlich schon den Bestimmungsgrund — die Triebfeder — in sich; es müßte also nach dem Angeführten zu einem Gesetze, das Gesetz selbst, das ist, das Ganze, und noch darüber ein wesentlicher Theil desselben die Triebfeder nöthig seyn.

Freylich sieht man leicht ein, daß Herr Professor Kant unter dem zu einem Gesetze nothwendigen Gesetze nur den Inhalt desselben, die Formel, den Ausdruck der Regel, nicht das praktische Gesetz selbst verstand; er sagt es selbst deutlich, indem er es nur ein „bloßes theoretisches Erkenntniß" nennt; aber dann bleibt immer die Frage zu beantworten, wie, wenn nebst dem Inhalte des Gesetzes erfodert wird, daß das Gesetz die Pflicht zur Triebfeder mache, wie dann doch ein juridisches Gesetz zugelassen werden könne, das nicht die Pflicht zur Triebfeder macht, sondern noch einen äußern praktischen Erkenntnißgrund als Triebfeder der Willkür verstattet?

Nach den von Herrn Professor Kant vorausgesetzten eignen Grundsätzen scheint es mir nach dem, was ich so eben angeführt habe, ganz widerspre-

chend

chend zu seyn, aus dem moralischen Gesetze das juridische Gesetz zu deduziren.

Eine äußere Gesetzgebung, die zum Bestimmungsgrund der Willkür eine pathologische Triebfeder annehmen muß, widerspricht ganz der Natur eines von Herrn Professor Kant bestimmten praktischen Gesetzes.

Aber es zeigt sich auch in der Folge, wie wenig eine Rechtslehre auf ein so geartetes juridisches Gesetz gebauet werden könne. Ein Gesetz mag zwar wohl auf die Natur der Pflicht oder Verbindlichkeiten hinleiten; aber wie es auf Rechte, auf ein juridisches Dürfen, auf einen rechtlichen Zwang führen möge, sehe ich nicht ab.

Nachdem Herr Professor Kant aus dem bloß formalen Moralgesetze auch das juridische Gesetz abgeleitet hatte, sollte er nun den Begriff des Rechts selbst deduziren. Die Art, wie er dieses zu Stande brachte, zeigt offenbar, daß er auf einmal von dem formalen Ausdrucke des moralischen Grundgesetzes auf eine Materie ohne zureichende Rechtfertigung überspringen mußte.

Die Betrachtung der Freyheit, in so weit nämlich dieselbe unter einem Gesetze stehend untersucht, oder der Ursprung eines Gesetzes für sie erforschet wird, beschränkt sich ganz auf die innere Handlun-

gen, und abstrahirt von allem bestimmten Bezuge auf äußere Gegenstände. Sobald daher die Freyheit in Bezug auf das bestimmte Handeln auf eine andere ihr gleiche Freyheit in Betrachtung gezogen wird, hört schon alle bloß formale Erwägung auf, und man geht in die Sphäre des Materiellen über.

Diesen Uebergang kann ohne vorgängige Rechtfertigung eine Wissenschaftslehre nicht zulassen, und doch stellt Herr Professor Kant S. 33. seiner Erleitung in die Rechtslehre folgendes Prinzip des Rechts auf:

„Eine jede Handlung ist recht, die, oder nach „deren Maxime die Freyheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freyheit nach einem allgemeinen Gesetze beysammen bestehen kann."

Man sieht hier gleich, daß dem allgemeinen formalen moralischen Gesetze eine Materie, nämlich die äußere Freyheit in Bezug auf die Freyheit Anderer unterschoben sey. —

Man darf nur das Wörtlein recht im formalen und in dem so eben angeführten materiellen Sinne neben einander stellen, so wird sich der Unterschied gleich von selbst offenbar darstellen.

Recht (formaliter). Recht (materialiter).

Eine jede Hand- lung ist recht, die nach deren Maxime die Freyheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freyheit (Materie) nach einem allgemeinen Gesetze (Form) zusammen bestehen kann.

Eine jede Handlung ist recht, von einer Maxime die Freyheit der Willkür eines jeden hervorgeht, welche zu einem allgemeinen Gesetze dienen kann.

Ferner läßt sich auch mit Recht fragen: Geht aus diesem Prinzip der Begriff des Rechts, wie solcher von dem gemeinen Menschenverstande genommen wird, als die Möglichkeit etwas aneinander zu fodern, und wenn nicht statt gegeben wird, zu zwingen hervor?

So lange eine Handlung nach dem Sinne des Herr Professors Kant recht ist, ist noch gar keine Sprache vom Recht. Solange die Freyheit jedermanns neben Eines Menschen Freyheit bestehen kann, wird vom Recht nicht gesprochen; erst dann, wann die Freyheit Eines oder des Andern verletzt, angegriffen oder mißhandelt wird, fängt die Sprache des rechtlichen Foderns oder Zwanges an.

Von diesem Zeitpunkte muß also die Bedingniß des Rechts anfangen, und diese Bedingungen machen die Bestandtheile des Rechtes aus.

Herr Professor Kant scheint freylich selbst diese Gebrechen zu fühlen, er bleibt selbst nicht bey diesem Begriffe dessen, was er recht nennt, stehen, sondern geht Seite 35. der Einleitung weiter.

Er sagt daselbst:

„Wenn ein gewisser Gebrauch der Freyheit „selbst ein Hinderniß der Freyheit nach allgemeinen Gesetzen, das ist, unrecht ist, so „ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt „wird, als Verhinderung eines „Hindernisses der Freyheit mit der „Freyheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmend, das ist recht; mithin ist „mit dem Rechte zugleich eine Befugniß „den, der ihr Abbruch thut, zu zwingen, „nach dem Satze des Widerspruchs verknüpfet."

Hier ist nun freylich der Standpunkt angezeigt, aus dem man ausgehen solle, um dem Begriffe des Rechts, so wie er von dem gemeinen Menschenverstande aufgefaßt wird, nachzuspüren. Aber dieses ist kein Standpunkt, von welchem man noch auf einen höheren, von dem das Recht ausgehen sollte, zurückweisen kann.

Aus dieser Deduktion des rechtlichen Zwanges konnte man klar erweisen, daß recht so viel, als

pflicht:

pflichtmäßig, und rechtlicher Zwang eine formale Pflicht eines vernünftigen Wesens sey. So weit ich nach einer Maxime handle, die ein allgemeines Gesetz abgeben kann, handle ich *formaliter* recht bloß darum, weil ich eine Pflicht erfülle; eben so, wenn ich gemäß dem Rechtsgesetze eines Andern Freyheit neben der Meinigen nach einem allgemeinen Gesetze bestehen lasse, erfülle ich eine Rechtspflicht, und ich handle aus dieser Ursache formaliter recht, weil dieser Begriff nach Herrn Kant aus dem allgemeinen formalen Moralgesetze fließt. Das Wort recht ist daher nichts als ein Synonimum von pflichtmäßig. Da ich daher formaliter recht handle, wenn ich, wie Herr Professor Kant sagt, das Hinderniß der Freyheit durch Zwang hebe, so ist der rechtliche Zwang selbst eine aus dem Rechtsgesetze unmittelbar fließende, formale, folglich unnachläßige strenge Pflicht, weil nicht zu zwingen, dem Unrechte nicht zu widerstehen — Unrecht, das ist, formaliter gegen das Rechtsgesetz, folglich gegen formale Pflicht wäre a).

Wenn man daher den Begriff des Rechts nicht unmittelbar von dem Begriffe der formalen Pflicht abstammen lassen, und nicht das Wörtlein recht (im

a) Eben darum fließen in praxi die bedenklichsten Folgen, die ich §. 44. meiner Einleitung ausgeführt habe.

(im juridischen Sinne) als ein gleichbedeutendes Wort mit pflichtmäßig nehmen will, so ist man genöthiget, von der Form des Gesetzes, folglich nach den Grundsätzen des Herrn Professors Kant von dem Gesetze selbst zu abstrahiren, und den Urgrund des Rechts in der Materie des Gesetzes aufzusuchen, woraus aber das Gesetz nicht bestehen kann, indem die Materie des Gesetzes der Entstehung desselben gerade widerspricht.

Freyheit gegen Freyheit im Handeln betrachtet, ist nun eben diese Materie, und nur in der Zergliederung derselben ist es möglich, auf den Urgrund des Rechts zu kommen, wie ich solches in meiner Abhandlung überzeugend dargethan zu haben glaube.

Ueberhaupt kann ich nicht absehen, wie der Herr Kommentator der kantischen Rechtslehre Herr Professor Tieftrunk in Halle die wissentschaftliche Eintheilung der Rechtslehre aus dem kantischen Rechtsprinzip — architektonisch — wie er sich ausdrückt, mit einem zureichenden Grunde des Zusammenhanges der Theile, mit Vollständig- und mit Stätigkeit jemals zu Stande bringen könnte; wenigstens finde ich dieses in der kantischen Abhandlung der Rechtslehre nicht, indem sogleich nach der auf die obenbeschriebne Art vorausgeschickten Deduktion des Rechts, ohne Rechtfertigung die Abtheilung in das natürliche und bürgerliche Recht folgt, wo-

von

von sodann das Erste Privatrecht, das zweyte, das öffentliche Recht genannt wird. Noch minder kann ich die Ursache begreifen, warum das Privatrecht sogleich von dem äußeren Mein und Dein den Anfang nehmen müsse. Mir ist der nothwendige Zusammenhang aller Theile mit meinem aufgestellten Prinzip Eines der wesentlichen Kriterien seiner Richtigkeit und Wahrheit.

Der zweyte Einwurf, den ich noch zu beantworten habe, geht unmittelbar gegen das von mir aufgestellte Prinzip der Gleichheit der Aktion und Reaktion äußerer freyer Kräfte.

Nachdem Herr Professor Kant den Begriff des Rechts aus dem moralischen Gesetze, als das, was recht ist, abgeleitet hat: so kömmt er Seite 35. auf das strikte Recht, welches eine unmittelbare Verbindung mit dem wechselseitigen Zwange aus der Ursache bedeuten solle, weil das strenge Recht, wenn ihm

> „nichts ethisches beygemischet ist, dasjenige „ist, welches keine andere Bestimmungs„gründe der Willkür als bloß die äußere „fodert; denn alsdann ist es rein, und mit „keinen Tugendvorschriften vermengt."

„Das

Nun fährt Herr Professor Kant fort:

„Das Gesetz eines mit jedermanns Freyhei
„nothwendig zusammenstimmenden wechsel-
„seitigen Zwanges, unter dem Prinzip der
„allgemeinen Freyheit ist gleichsam die Kon-
„struktion jenes Begriffes (des Rechts), das
„ist, Darstellung desselben in einer reinen
„Anschauung a priori, nach der Analo-
„gie der Möglichkeit freyer Bewegungen
„der Körper unter den Gesetzen der Gleich-
„heit der Wirkung und Gegen-
„wirkung. So wie wir in der reinen
„Mathematik die Eigenschaften ihres Ob-
„jekts nicht unmittelbar vom Begriffe ab-
„leiten, sondern nur durch die Konstruktion
„des Begriffes entwickeln können, so ists
„nicht sowohl der Begriff des Rechts
„als vielmehr der unter allgemeine Gesetze
„gebrachte, mit ihnen zusammenstimmen-
„de, durchgängige, wechselseitige und glei-
„che Zwang, der die Darstellung
„jenes Begriffes möglich macht;
„weil aber diesem dynamischen Begriffe noch
„ein bloß formaler in der reinen Mathematik
„z. B. der Geometrie zu Grunde liegt, so
„hat die Vernunft dafür gesorgt, den Ver-
„stand mit Anschauungen a priori zum Be-
„hufe

„Hufe der Konstruktion des Rechtsbgriffes,
„so weit möglich zu versorgen. Das
„Rechte, rectum, wird als das Gerade,
„theils dem Krummen, theils dem
„Schiefen entgegengesetzt. Das erste ist
„die innere Beschaffenheit der Linie von dem
„Orte, daß es zwischen zweenen gegebnen
„Punkten nur eine einzige, das zweyte aber
„die Lage zweyer einander durchschneidenden
„oder zusammenfassenden Linien, von deren
„Art es auch nur eine einzige (die senk-
„rechte) geben kann, die sich nicht mehr
„nach einer Seite, als nach der andern
„hinneigt, und die den Raum von beyden
„Seiten gleich abtheilt, nach welcher Ana-
„logie auch die Rechtslehre das Seine ei-
„nem jeden mit mathematischer Gewißheit
„bestimmt wissen will.“

Man könnte nun aus diesen Sätzen gegen das von mir aufgestellte Prinzip der Gleichheit der Aktion und Reaktion freyer Kräfte behaupten, daß dieses Prinzip kein konstitutives Prinzip des Rechts, sondern lediglich ein analogischer oder vielmehr symbolischer Satz sey, um den Rechtsbegriff unter dem Symbol physischer Kräfte, oder einer mathematischen Linie zu versinnlichen, so ungefähr, wie man auch einen Staat unter dem symbolischen Bilde eines mit

Verstand und einem Willen begabten Körpers darzustellen pflegt.

Höre man über die angeführte Stelle des Herrn Professors Kant seinen Kommentator Herrn Professor Tieftrunk:

„Vernunftbegriffe, sagt derselbe (Einleitung „in die Rechtslehre Fol. 115.) können nicht „unmittelbar weder in Beyspielen, noch in „einem Schema dargestellt werden; denn ihnen ist keine Anschauung angemessen. „Da nun der Rechtsbegriff ein ursprünglich praktischer Vernunftbegriff, eine „praktische Idee ist, so ist von ihm keine unre Konstruktion möglich."

„Die mittelbare Darstellung ist „diejenige, durch welche einem Vernunftbegriffe eine Anschauung unterlegt wird, mit „welcher das Verfahren der Urtheilskraft „nur demjenigen analogisch ist, was sie „im Schematisiren beobachtet. Das Verfahren der Urtheilskraft ist aber bloß analogisch, wenn es nur eine und dieselbe „Regel des Verfahrens ist, wodurch sie, „wie in der unmittelbaren Darstellung, so „auch in der mittelbaren geleitet wird."

„So

„So vergleicht man einen nach inneren „Gesetzen regierenden, monarchischen Staat „mit einem beseelten Körper; und dieser ist ein „Analogon oder Symbol von jenem; „nicht weil die Gegenstände etwa einerley „sind; denn sie sind sehr verschieden, son„dern weil es eine und dieselbe Regel der „Reflexion ist, worüber über beyde geur„theilet wird. Der beseelte Körper ist ei„ne Darstellung des monarchischen durch „Rechtsgesetze regierten Staats, aber nicht „eine unmittelbare, durch ein Schema, son„dern eine mittelbare durch ein Symbol; „die aus der Analogie, aus der Anwen„dung einer und derselben Regel der Re„flexion entspringende Erkenntniß heißt sym„bolisch, denn sie enthält nichts, als „Identität des Verhältnisses nach einer und „derselben Regel der Beurtheilung."

Auf diese nämliche Art stellt dann auch Herr Tiefstrunk den wechselseitigen Zwang nach dem Symbol der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung der Kräfte der Natur —

„als die Versinnlichung des Rechtsbegriffes „vor; denn sagt er, es liegt uns hier ein „Gesetz der Natur (als Prinzip der „Möglichkeit, Wechselwirkung) zum Grun-

„de, und dient zur Regel der Refle„xion, und Bestimmung des rechtlichen „Verhältnisses freyer Wesen."

Ich sage aber, daß das Prinzip der Gleichheit der Aktion und Reaktion freyer Kräfte nicht ein symbolischer, bloß der Reflexion zur analogischen Regel, und zur Versinnlichung des reinen aus dem moralischen Gesetze schon bestimmten Vernunftbegriffes, der Idee des Rechts dienender Grundsatz sey, sondern ich glaube, daß dieses Prinzip der Gleichheit der Aktion und Reaktion äußerer freyer Kräfte das konstitutive Prinzip des Rechts, das ist, ein solches Prinzip sey, welches den Begriff des Rechts selbst erst möglich macht, oder der aus diesem Begriffe selbst entsteht.

Man sehe Mellins enziklopedisches Wörterbuch der kantischen Philosophie unter dem Worte Konstitutiv, was dieses Wort im Kantischen Sinne bedeutet.

Ferner sage ich, daß das Prinzip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung der Naturkräfte im Raume gar nicht einmal analogisch sich mit demjenigen denken lasse, was an dem Prinzip der Gleiheit der Aktion und Reaktion äußerer freyer Kräfte das karakteristische Merkmal des Rechts ausmacht.

macht, daß somit das erstere Prinzip nicht einmal, um in der kantischen Terminologie zu sprechen, als ein Reflexionsprinzip für die reflektirende Beurtheilungskraft bey Bestimmung der Verhältnisse dienen mag, sondern, daß vielmehr unter das letztere Prinzip als ein konstitutives jedes rechtliche Verhältniß, wenn es je ein solches seyn soll, subsumiret werden müsse.

Hier muß ich zuvörderst bemerken, daß, wenn ich das wechselseitige Handeln des Willens auf einen Andern durch Wollen, und ein demselben entgegengesetztes Nichtwollen in Betrachtung ziehe, ich nothwendig diesen Begriff unter dem Denkgrundsatze des Entgegensetzens, nämlich der Beziehungs- und Unterscheidungs-Gründe mir vorstellen muß; denn, wenn ich ein Entgegengesetztes denke, so denke ich mir zwey Gegenstände, in einigen Merkmalen gleich, in einigen verschieden, und zwar so, daß die Unterscheidungsmerkmale, so wie jene der Beziehung, in Beyden der Quantität nach gleich sind, weil sonst diese oder jene aufhörten Unterscheidungs- oder Beziehungsmerkmale zu seyn, folglich in ihren Gegensatz übergiengen; oder wenn diese oder jene gar aufhörten, sodann kein Entgegensetzen zweyer Gegenstände, sondern nur das Setzen Eines Gegenstandes vorhanden wäre. Wenn ich daher zwey Willen als wechselseitig auf einander

der handelnd entgegengesetzt denke, so muß ich diesen Begriff schon nach dem eben angeführten Denkgesetz des Entgegengesetzten, folglich unter der Gleichheit des Handelns und Gegenhandelns vorstellen; das ist, nur unter diesem Prinzip ist dieses Entgegensetzen möglich. In diesem Gesichtspunkte ist der Grundsatz des Entgegensetzens konstitutiv; die symbolische Darstellung aber mittelst der Konstruktion der Wirkung und Gegenwirkung im Raume wäre die Versinnlichung eines Prinzips, durch welche zwey voneinander verschiedene Willen mit ihren physischen Kräften nach den Bedingnissen des Entgegensetzens auf einander handelnd der Anschauung dargestellt werden.

Allein in diesem Falle hätten wir doch weder den Begriff des Rechts, noch die symbolische Darstellung eines Rechts, sondern bloß das konstitutive Denkgesetz des entgegengesetzten Wollens, und die symbolische Verstnnlichung desselben.

Hieraus sieht man daher klar, daß in dem Grundsatze der gleichen Wirkung und Gegenwirkung im Raume nichts weniger, als ein Symbol des Rechtes, sondern nichts als eine analogische Versinnlichung entgegengesetzter Willen und ihres Handelns (sie mögen thierisch oder frey seyn) aufgestellt werden könne. Es bleibt dann doch noch immer die Frage übrig:

Was

Was ist das Recht? was ist der Urgrundsatz des Rechts?

Daß aus der Idee des formalen moralischen Gesetzes zwar wohl der Begriff der Pflicht oder des Pflichtmäßigen, aber niemals der Begriff dessen, was man nach dem gemeinen Sinne Recht nennt, hervorgehen kann, dieses glaube ich zur Genüge erwiesen zu haben.

Wenn ich zum Begriffe des Rechts gelangen will, so muß ich über den formalen Begriff der Freyheit hinausgehen. — Selbst, wenn ich ein freyes Wesen annehme, so folgt aus dem bloßen Begriffe der Freyheit noch nicht das, was ich Recht nenne. Ich muß ein wirklich positives, wechselseitiges Handeln freyer Kräfte aufeinander voraussetzen, wenn je von dem Rechte gesprochen werden solle.

Es ist daher das Recht ein Begriff a priori, aber nicht ein ganz reiner Begriff, ich muß zu den reinen Merkmalen, welche diesen Begriff ausmachen, noch das wirkliche Wollen oder Nichtwollen hinzudenken: so wie ungefähr Herr Professor Kant in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturlehre das empirische Daseyn überhaupt voraussetzt, um darauf methaphysische Prinzipien anzuwenden, folglich zwar Grundsätze a priori, aber doch nicht ganz rein abhandelt.

In der Freyheit überhaupt liegt der Begriff des Rechts noch nicht; nur dann, wann sie mit dem entgegengesetzten Wollen, wirklichen Wollen und Nichtwollen, und zwar in dem wechselseitigen Bezuge freyer Wesen aufeinander vereinigt ist, entsteht der Begriff von dem, was wir Recht nennen.

Mein und Dein, so lange ich diese Beyworte auf mich selbst beziehe, werden von dem Rechtsbegriffe noch gar nicht begleitet. Mein oder dein Gedanke, mein oder dein Wille, meine oder deine Bewegungskraft drückt bloß den Begriff der Verschiedenheit zwischen dem, was mit mir, und mit einem andern vereiniget ist, aus. Aber wenn ich von dem Meinigen, als einem Recht spreche, so will solches nichts anders sagen, als daß ich dieses Meinige als Eigenthum gegen die Anmassung jedes Andern behaupten, und fodern könne, daß er von aller Anmassung abstehe, und daß, wenn er auf meine Foderung nicht absteht, ich ihm auf jeden Fall mittelst eines Nichtwollens thätigen Widerstand leisten könne, und so lange dieser Widerstand des Nichtwollens dauert, dieses Angemaßte das Seinige nicht werden könne. Also dem gemeinen Rechtsbegriffe liegen immer zwey sich entgegengesetzte Willen zum Grunde.

Wenn nun mit dem Willen des Einen und des Andern der entgegengesetzten Theile nur körperliche Kräf-

te. verbunden sind, und sohin kein weiteres Merkmal als die äußere Möglichkeit, sein Wollen durchzusetzen, bey dieser Entgegensetzung vorkömmt, so würde es, wie bey Thieren, nur auf das Uebermaaß der äußern Kräfte ankommen, um das Entgegengesetzte der beyden Willen aufzuheben, und dem Stärkern die Oberhand über den Schwächern zu verschaffen, das ist, es würde in diesem Falle nie von Recht, sondern lediglich vom Uebermaße körperlicher Kräfte die Rede seyn.

Ein vernünftiges Wesen, das sich mittelst seines Selbstbewußtseyns seines Wollens bewußt ist, ist sich nebst der Kausalität des Wollens auch noch weiters bewußt, daß sein Wille sich nur nach selbst entworfnen Zwecken, und nicht unmittelbar nach Gefühlen bestimme; es weißt, daß sein Wille ein Vermögen ist, nach selbst entworfnen Zwecken zu handeln, daß es somit dem Aufdringen fremder Zwecke durch sein Nichtwollen widerstehen könne. Aus diesem Bewußtseyn fließt der Schluß auf den Begriff der Unabhängigkeit vom fremden Wollen a).

Die-

a) Zur juridischen Freyheit scheint mir kein weiterer Beweis nöthig zu seyn. Genug, wenn ich überzeugt bin, daß ich eigne Zwecke entwerfen, und allem Aufdringen fremder

Dieser Begriff, der als ein bloß negativer, folglich ein Begriff eines nicht sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes nicht wahrnehmbar ist, ist ein reiner Vernunftbegriff. Dieser mit dem Begriffe eines Willens vereinigte Begriff der Unabhängigkeit enthält in sich noch das weitere Merkmal dieser negativen Eigenschaft, daß sie in keinem vernünftigen Subjekte als eine bloß negative Qualität, nicht zu fremden Zwecken gezwungen werden zu können, unterschieden werden kann, folglich in allen Subjekten gleich ist.

Diese

fremder Zwecke widerstehen kann, so bin ich im Stande, auf Freyheit von äußerm Zwange, oder eine negative, in freyen Wesen gleiche Eigenschaft meiner Willkür den Schluß zu machen.

Dieses äußert sich auch durch das jedem gewiß wohl bekannte Gefühl von Unabhängigkeit, das sich bey jedem Aufdringen fremder Zwecke so mächtig in uns äußert. Doch könnte ich auch zugeben, daß unsre Freyheit erst aus dem moralischen Gesetze uns bekannt werde — sey es: so bleibt es doch immer gewiß, daß diese uns bekannt gewordne Eigenschaft in verschiednen Verhältnissen die zur Moral eben nicht gehören, wieder betrachtet werden möge, sohin auch sich mit unserm Willen in Hinsicht auf das Handeln auf andere gleiche Wesen verbunden denken lasse. Meine Meynung scheint sich indessen doch mehr in der Erfahrung zu bestättigen: denn man findet auch Nationen, die, ehe man noch bey ihnen moralische Kultur bemerkte, doch schon ausgebreitete Begriffe der äußern Freyheit und des Rechts hatten.

Diese uns bewußte Unabhängigkeit und Gleichheit giebt dann bey jedem wechselseitigen Handeln (die äußern nichtfreyen Kräfte mögen in dem einen Subjekte noch so überwiegend seyn) doch ein solches Ansehen und Uebergewicht, daß man auch dann, wenn man seine Sache durch die Uebermacht seines Gegners schon verloren, doch nur bloß darum sie als die seinige behaupten, und als das unsrige fodern, und gegen alle Anmassungen vertheidigen kann, weil man in die Abnahme derselben, das ist, in das Aufdringen fremder Zwecke nicht eingewilliget hat.

Da nun dieses gerade den gemeinen Begriff des Rechts ausmacht, so scheint es mir offenbar zu seyn, daß nicht die Gleichheit der Aktion und Reaktion des Willens der Quantität nach allein, d. i. nach der Kategorie des Entgegensetzens, sondern, daß das Merkmal der Unabhängigkeit, folglich auch die Gleichheit entgegengesetzter vernünftiger Willen gerade diejenigen Eigenschaften ausmache, welche zur Formirung des Rechtsbegriffes nothwendig sind a).

Wird nun dieser Begriff, das ist, diese Merkmale der Unabhängigkeit und Gleichheit auf die Willkür wechselseitig aufeinander handelnder vernünftiger Wesen angewendet, so erhält dann erst

der

a) Man könnte daher das Rechtsprinzip auch so ausdrücken: „Gleichheit des entgegengesetzten freyen Wollens."

der Denkgrundsatz des Entgegensetzens in Hinsicht auf die Gleichheit der Aktion und Reaktion einen eigenthümlichen Karakter. Diese Gleichheit der Aktion und Reaktion wird unter die Kategorie des Rechts — einer vollkommenen Gleichheit gebracht, die in keinem Falle durch einen Ueberschuß gehoben, sondern allein durch eigne Nachgiebigkeit und Dahingeben seiner Freyheit verändert werden, und zu Grunde gehen kann.

Freyheit und Gleichheit in Verbindung mit entgegengesetztem Wollen, und nicht das bloße Entgegensetzen des wechselseitigen Handelns sind also die wesentlichen konstitutiven Bestandtheile des Rechtsbegriffes, ohne welche derselbe niemals giltig zu Stande gebracht werden kann, und dieses will nun nichts anders sagen, als daß das Recht aus der Gleichheit der Aktion und Reaktion freyer, somit auch gleicher Kräfte bestehe. Dieser Satz der Gleichheit der Aktion und Reaktion freyer, folglich auch gleicher Kräfte ist daher das konstitutive Prinzip des Rechtsbegriffs, weil ohne diese wesentliche Bestandtheile derselbe niemals zu Stande gebracht werden kann. Er dient daher nicht bloß der reflektirenden Vernunft, nach der Meynung des Herrn Professors Kant — zum Regulativ, um nach ihm analogisch die rechtlichen Verhältnisse in der Erfahrung darstellen zu können, sondern aus ihm

ent=

entsteht selbst die Kategorie des Rechts, und die Urtheilskraft muß unter ihm alle in der Erfahrung vorkommende rechtliche Verhältnisse subsummiren.

Man wird mir zwar vielleicht einwenden, daß die Freyheit und Gleichheit der Aktion und Reaktion in Hinsicht auf das wechselseitige Handeln noch lange nicht dasjenige Gehalt und Ansehen in sich schließe, welches man dem Rechtsbegriffe beylege, wenn nicht der Gegentheil verpflichtet wäre, eben diese äußere Freyheit und Gleichheit zu respektiren, daß mithin nicht aus der Gleichheit der Aktion und Reaktion freyer Kräften, sondern aus der Verpflichtung Anderer erst das rechtliche Ansehen und Verhältniß hervorgehe.

Allein, mit gleichem, ja noch mit mehrerem Befugnisse kann ich auch sagen, daß in dem Begriffe des Rechts der Grund und das Ansehen der Verpflichtung des Andern wenigstens in Hinsicht auf die Materie der Pflicht liege: das Gesetz ist bloß formal, und aus einem formalen Gesetze kann, wie ich bereits gezeigt habe, der Begriff der Pflicht, nicht aber des Rechts entspringen.

Wenn ich frage, warum der Andere verpflichtet sey, meine Freyheit und Gleichheit zu respektiren, so wird man mir nach Herrn Kant antworten, weil die Nichtrespektirung meiner Freyheit und Gleichheit nicht mit einem allgemeinen Gesetze zusammenstimmen könnte; wenn ich nun weiter frage, warum die Nicht

respektirung meiner Freyheit und Gleichheit nicht mit einem allgemeinen Gesetze zusammenstimmen könne? so wird die Antwort seyn, weil in dem Falle, daß die Freyheit und Gleichheit nicht respektirt würde, gar keine Freyheit und Gleichheit existiren könnte, folglich Freyheit und Gleichheit gar aufhören würde.

Also in der Natur und in dem Begriffe der Freyheit und Gleichheit, und nicht mehr in der bloßen Form des Gesetzes ist der Grund des Gebothes, die Freyheit, das ist, das Recht Anderer zu respektiren, enthalten.

Es verhält sich dieses auf die nämliche Art, wie mit andern Gegenständen, deren Erhaltung uns durch das moralische Gesetz zur Pflicht gemacht wird. So z. B. ist es Pflicht, sein Leben, seine Glieder, seine Organe zu erhalten, und doch wird Niemanden beyfallen, daß das Leben, die Glieder, die Organe von dem Begriffe der Pflicht oder des Moralgesetzes abhangen: eben das nämliche müssen wir dann auch in Hinsicht auf das Recht schließen. Wenn man verpflichtet ist, seine und Anderer Rechte zu erhalten, so läßt sich doch auch hieraus der Schluß noch nicht ziehen, als entstünde das Recht aus dem Begriffe der Pflicht.

Der Grund, warum man Recht und Pflicht immer als unzertrennliche Korrelaten in Verbindung setzte, und beyde aus einem und dem nämlichen Gesetze ableitete, scheint mir darin zu liegen, weil man

die

die Begriffe Verbindlichkeit und Pflicht zu verwechseln, und sie aus einer Quelle abzuleiten gewohnt war.

Wenn der Wille eines freyen Wesens durch Einwilligung in das Verlangen seines Gegentheiles sich mit dessen Willen vereinigt, so wird daraus gleichsam Ein Wille; derjenige, der des Andern seinem Wollen nachgab, machte dadurch seine Freyheit, seine Rechte, seinen Willen, in Hinsicht des Gegenstandes, in den er einwilligte, von dem Willen seines Gegentheils abhängig, und dieses heißt juridisch verbindlich werden. — Darin kommt aber der Begriff einer moralischen Verpflichtung nach einem formalen Gesetze gar nicht in Betrachtung. Diese Verbindlichkeit besteht bloß aus dem Begriffe des Uebergangs der Rechte auf einen Andern. Es ist daher ein wesentlicher Fehler, daß man diese Verbindlichkeit mit der Verpflichtung, die juridische Obligation mit der moralischen Pflicht, verwechselte, und dadurch Recht zum nothwendigen Korrelat der Pflicht machte.

Ich glaube demnach, auch die Einwendung der bloßen symbolischen Anwendbarkeit meines Rechtsprinzips zur Genüge beantwortet zu haben. Es wird mir daher nichts mehr übrig seyn, als architektonisch, wie H. Professor Tieftrunk sich ausdrückt, die Rechtswissenschaft aus diesem meinen Rechtsgrundsatze in

einem

einem vollendeten Systeme darzustellen. Ich glaube auch noch weiters, den verehrungswürdigen Leser genugsam überzeugt zu haben, daß Jurisprudenz und Moral so verschieden von einander seyen, als Seele und Körper, daß somit das moralische Gesetz gar keinen Bezug auf den Rechtsbegriff habe, daß moralische Freyheit mit der juridischen Unabhängigkeit in keinem Verband stehe — Pflichten nichts weniger als Korrelaten des Rechts seyen — juridische positive Gesetze nur als Bestimmungen und Erklärungen des Rechts, keineswegs aber als praktische Gesetze angesehen werden können, daß die Abtheilung in vollkommene und unvollkommenen Pflichten, in Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst gar nicht in die Naturrechtslehre gehöre, daß die Verwechslung der Begriffe von unvollkommene Pflichten und Billigkeit ganz irrig sey, und daß somit die Rechtswissenschaft von allen andern Wissenschaften ganz abgesondert behandelt, und in ihr nichts als der Rechtsbegriff ohne Einmischung heterogener Theile zu entwickeln sey.

Noch eine Einwendung kann ich hier nicht übergehen, die nicht so fast auf das von mir aufgestellte Prinzip überhaupt, als vielmehr auf die von demselben abgeleitete Folgerungen geht.

Man

Man könnte nämlich behaupten, daß der von mir deduzirte Grundsatz lange nicht so folgereich sey, als ich es §. 81. in der Einleitung Seite 91. dargestellt hätte: sonderheitlich könnte man sagen, daß eben durch dieses mein Prinzip die Frage über die Möglichkeit einer gänzlichen persönlichen Unterwerfung, und der vollkommnen Aufgebung des rechtlichen Zwanges noch lange nicht ausgemacht wäre, indem, wenn es zwar sowohl nach meinem als den ältern Naturrechtsprincipien gar wohl möglich sey, die äußere Freyheit zu erlaubten Zwecken einem Andern zum Gebrauche theilweise abzutreten, doch unmöglich die Befugniß denkbar wäre, eben diese äußern Kräfte andern freyen Subjekten zu einer willkürlichen Disposition vollkommen und mit gänzlicher Aufgebung alles rechtlichen Zwanges zu überlassen; es sey dieses eben so unmöglich als sich einem Andern als Mörder zu verdingen; denn es wäre eben so durch das moralische Gesetz verbothen, seine Persönlichkeit — den Endzweck der Schöpfung — einem Andern zum bloßen Mittel hinzugeben; folglich wäre man seine äußere Freyheit, als in welcher die Persönlichkeit bestehe, einem Andern abzutreten moralisch nicht berechtiget; eine solche Handlung wäre daher moralisch unerlaubt, somit ungültig, es komme einer solchen Handlung das Prädikat eines vernünftigen Könnens nicht zu; die wichtigsten Fragen — in Betreff der gänzlichen Abtretung des

rechtlichen Zwanges, mit allen ihren weitern Folgen sonderheitlich in Betreff der gänzlichen Verzichtlei stung auf den Rechtszwang — des Sklaven in Rücksicht seines Herrn, oder des Unterthanen in Be zug auf den Regenten wäre daher nach dem von mir deduzirten Prinzip eben so zweifelhaft, als nach den Meynungen der ältern Naturrechtslehrer.

Aber wer sagt denn, daß derjenige, der seinen Rechtszwang vollkommen gegen einen Andern aufgiebt, z. B. der Sklave, oder der Unterthan die Absicht habe, sich als bloßes Mittel durch die Uebergabe in die Sklaverey seinem Herrn hinzugeben? Er tritt zwar seinem Herrn seine äußere Kraft sammt der Reaktion zu allem möglichen Gebrauche (nach physischer und moralischer Möglichkeit) ab. Es wird nicht die moralische Persönlichkeit, sondern nur die juridische — äußere, in Hinsicht auf die äußern, zu allerhand beliebigen Zwecken dienlichen Kräfte — nebst dem rechtlichen Widerstande abgetreten; und es mag dann wohl auch in subjektiver Betrachtung allerdings nicht gut gehandelt seyn, sich einem Andern als Sklave zu unterwerfen; allein auf dieses subjektive moralische Verhältniß sieht man im juridischen Betrachte nicht. Wenn nur das Objekt selbst physisch oder moralisch ist, und sich in seinem physischen oder moralischen Begriffe nicht widerspricht, so kann die Entstehung dieses

Objek:

Objektes bey Anwendung der zu der diesem Zwecke nöthigen Kräfte und Erfoderniſſe gar wohl möglich gedacht werden, wenn es ſchon dem Subjekte moraliſch unmöglich war, ſolches zu Stande zu bringen. So z. B. mag der Verſchwender, der ſein Vermögen durchgebracht hat, ſich wohl gegen die Moralität ſubjektiv verfehlet haben, aber die verlohrene Sphäre ſeiner äußerlichen Freyheit iſt für ihn dahin; er iſt nicht mehr berechtiget, ſich derſelben gegen Andere, die ſie beſitzen, anzumaſſen.

Ueberhaupt müſſen wir die Möglichkeit der Handlungen eines vernünftigen Weſens auf zwey Geſichtspunkte reduziren — auf den ſubjektiven und objektiven. Subjektiv moraliſch möglich iſt für ein vernünftiges Weſen nur das, was dem Moralgeſetze in Bezug auf die ſubjektiven Verhältniſſe nicht widerſpricht. Objektiv möglich iſt entgegen alles, was in ſich mit dem Geſetze der phyſiſchen Natur, oder der vernünftigen Weltordnung übereinkommt, und ſich in ſeinem Begriffe nicht widerſpricht. In dieſem Betrachte iſt dann eine Objekt an ſich phyſiſch oder moraliſch möglich. Nach dem Geſetze der phyſiſchen Natur iſt es daher wohl möglich, ſich ſelbſt zu tödten, und nach dem äußern Geſetze der Freyheit iſt es daher wohl möglich, die Sphäre äußerer Kräfte zu okkupiren, oder ſich zurückziehen, und ſolche durch einen Andern okkupiren zu laſſen, ohne daß hierwe-

gen das innere Wesen der Freyheit selbst, in soweit selbige unter dem moralischen Gesetze steht, aufgehoben wird. Ist das Objekt in seiner Natur möglich, und widerspricht es sich nicht in seinem Begriffe, dieser Begriff möge aus physischen oder moralischen Bestandtheilen zusammengesetzt seyn, so ist es möglich, daß derselbe von einem freyen Wesen durch sein Handeln zu Stande gebracht, oder von einem Andern besessen, oder an Andere übertragen werde. Widerspricht aber ein Objekt im physischen oder moralischen Betrachte, so ist das Objekt in sich selbst unmöglich, und kann mithin niemals Gegenstand eines vernünftigen Handelns werden. So z. B. kann Niemand sich verbindlich machen, sich oder einen andern Menschen umzubringen, weil die Tödtung eines Menschens dem Begriffe einer vernünftigen Weltordnung widerspricht; hingegen ist die Uebertragung was immer für eines physischen Gegenstandes an einen Andern für jeden Menschen möglich, weil er eben zu diesem Zwecke bestimmt ist, folglich ist auch ein solcher Gegenstand gar wohl an andere vernünftige Wesen veräußerlich, ungeachtet vielleicht der Ruin des Hauptwesens, welcher dadurch entspringt, für das Subjekt moralisch verbothen, folglich unmöglich ist. So verhält es sich dann auch eben mit der juridischen Reaktion, oder dem juridischen positiven Widerstande gegen äußerliche Gewalt, wenn man sich desselben gegen einen Andern

begiebt;

begiebt; denn keine positive Gewalt gegen Andere zu gebrauchen, ist an und für sich weder moralisch noch physisch unmöglich.

Wenn es daher dem Subjekte nach seiner besondern Lage nicht möglich ist, den Gegenstand seines Willens zu Stande zu bringen, so ist es zwar in subjektivem Betrachte gefehlt, diese unmoralischen Absichten auszuführen, ungeachtet es in allgemeinen nicht gegen die moralische Weltordnung läuft, dieses Objekt im juridischen oder moralischen Betrachte zu bewirken, welches sohin eben darum, wenn es einmal bewirkt ist, objektiv ohne allen Anstand Wirklichkeit und Bestand hat.

Hieraus folgt demnach ohne allen Zweifel, daß man gegen einen Andern aller seiner Zwangsrechte sich gar wohl begeben könne; doch erstreckt sich diese Folgerung nicht dahin, daß man nicht gegen denjenigen, welchem man sich unterworfen, auf den Fall, daß er moralisch unmögliche Dinge uns zumuthen sollte, die Unmöglichkeit zu wollen, durch äußerliche Zeichen, selbst auch durch Abhaltung seiner Zudringlichkeit, jedoch ohne positive Gewalt gegen seine Person an den Tag lege. Dieser negative Widerstand ist aber nichts weniger, als die rechtliche Reaktion, durch welche man seine Sicherheit auch durch Tödtung seines Gegners, folglich durch positive Reaktion auf alle mögliche Art vertheidigen kann. Bey einer

vollkommenen Unterwerfung ist nur noch äußerliche Darstellung seines moralischen Nichtkönnens, nicht aber thätiger Angriff seines Gegners möglich. So z. B. wie die christlichen Märtyrer sich des äußerlichen negativen Widerstandes gegen unmoralische Zumuthungen ihrer Verfolger bedienten, ohne sich gegen dieselben positive thätige Widersetzlichkeit zu erlauben.

Aus diesen Gründen wird sich dann auch ganz leicht die weitere Einwendung auflösen lassen, daß die gänzliche Abtretung der äußern Freyheit an Andre schlechterdings aus der Ursache nicht möglich sey, weil man sonst gerade das thun müßte, was derjenige will, dem man sie abgetreten hat; und daß man auch denselben in offenbar unmoralischen Handlungen, wenn er es verlangt, unterstützen müßte: das ist, weil derjenige, dem wir uns gänzlich unterworfen haben, das volle Recht auf unsere äußere Freyheit hat, so hätte er auch das Recht in allem, was immer unmoralisches ihm einfiel, unsre Beywirkung zu fodern; wir könnten ihm nicht widerstreben, wir müßten selbst nach dem moralischen Gesetze das thun, was er uns befiehlt, folglich auch Böses thun, wenn es es wollte, welches sich aber widersprechen würde.

Je ne m'arrêtrai point, sagt Rousseau in seiner Abhandlung sur l'origine de

l'inegalité Part II. a rechercher, si la liberté étant la plus noble faculté de l'homme, ce n'est pas degrader sa nature, se mettre au niveau des bétes, esclave de l'instinct, offenser même l'auteur de son étre, que de renoncer sans reserve au plus précieux de tous ses dons, *que de se soumettre à commettre* tous les crimes, qu'il nous defend pour complaire au maitre feroce ou insensé, — je demandrai seulement, de quel droit ceux qui n'ont pas craint de s'avilir eux mêmes jusqu'à ce point, ont pu soumettre leur posterité a la même ignominie.

Dieſe Einwendungen ſind ganz irrig; denn wenn wir an Jemanden alle unſere Rechte, das iſt, die ganze Sphäre unſerer äußern Freyheit abgetreten haben, ſo kann er doch von uns nicht mehreres fodern, als unſern Kräften, die wir abgetreten haben, möglich iſt. Wenn wir alſo z. B. eine Hand verlohren haben, ſo kann er von dieſer als einer verlohrnen Kraft keine Dienſte mehr fodern. Nun hängt aber die Handlungsmöglichkeit unſerer Kräfte, da wir vernünftige, moraliſche Weſen ſind, nicht bloß von phyſiſcher, ſondern auch von moraliſcher Möglichkeit ab, folglich iſt das, was ſchlech-

ters

terdings moralisch unmöglich ist a) auch eben so anzusehen, als wenn es gar nicht in unsern Kräften wäre. Wenn wir daher die ganze Sphäre unserer äußern zwangfreyen Willkür an einen Andern abtreten, so versteht sich dieses doch nur in soweit, als es dieser Sphäre objektiv — physisch oder moralisch zu handeln möglich ist. Wenn also der Sklave dem moralischbösen Wollen seines Herrn durch sein Nichtwollen widersteht; so will dieses nichts anders sagen, als daß sein Herr von ihm etwas unmögliches fodere; und wenn der Sklave um seinem Herrn sein moralisches Nichtwollen zu bethätigen, dem physischen Zwange desselben gleichfalls sich negativ widersetzt, so wäre dieses nicht als ein rechtlicher Widerstand, sondern nur wie oben gesagt, als eine Darstellung des moralischen Nichtkönnens anzusehen.

Die äußern Kräfte des Menschen taugen zu nichts, wenn sie der Wille nicht belebt, und dieser hängt in Hinsicht auf seine äußere Wesenheit von dem moralischen Gesetze ab. Was immer also durch

das

a) Das ist objektiv, nicht subjektiv; denn was uns bloß nach subjektiven Verhältnissen durch das Moralgesetz zu wollen verbothen ist, das kann für sich selbst, wie oben dargethan worden, im allgemeinen doch objektiv moralisch möglich seyn, und bestehen, wenn wir schon gegen das Verboth gehandelt und gesündiget haben.

das moralische Gesetz schlechterdings verbothen ist, dazu hat auch der Mensch keine moralische Kraft. Hingegen enthält aber eben dieses moralische Geboth für einen Sklaven kein anders gebiethendes Gesetz mehr, als in dem, was nicht verbothen ist, seinem Herrn zu gehorchen. Unmittelbar kann das moralische Gesetz wenigstens in Rücksicht auf äußere Handlungen ihm nichts mehr gebiethen, weil ein jedes gebietende Gesetz an freye Kräfte gerichtet ist, in derer Macht eine gewisse Handlung noch steht. Da also der Sklave keine äußere freye Kräfte mehr hat, so steht er auch in Bezug auf seine äußere Kräfte unter keinem moralischen gebiethenden Gesetze, als allein demjenigen, alles das zu thun, was sein Herr ihm befiehlt, woferne es nur nicht gegen ein moralisches objektives Verboth läuft.

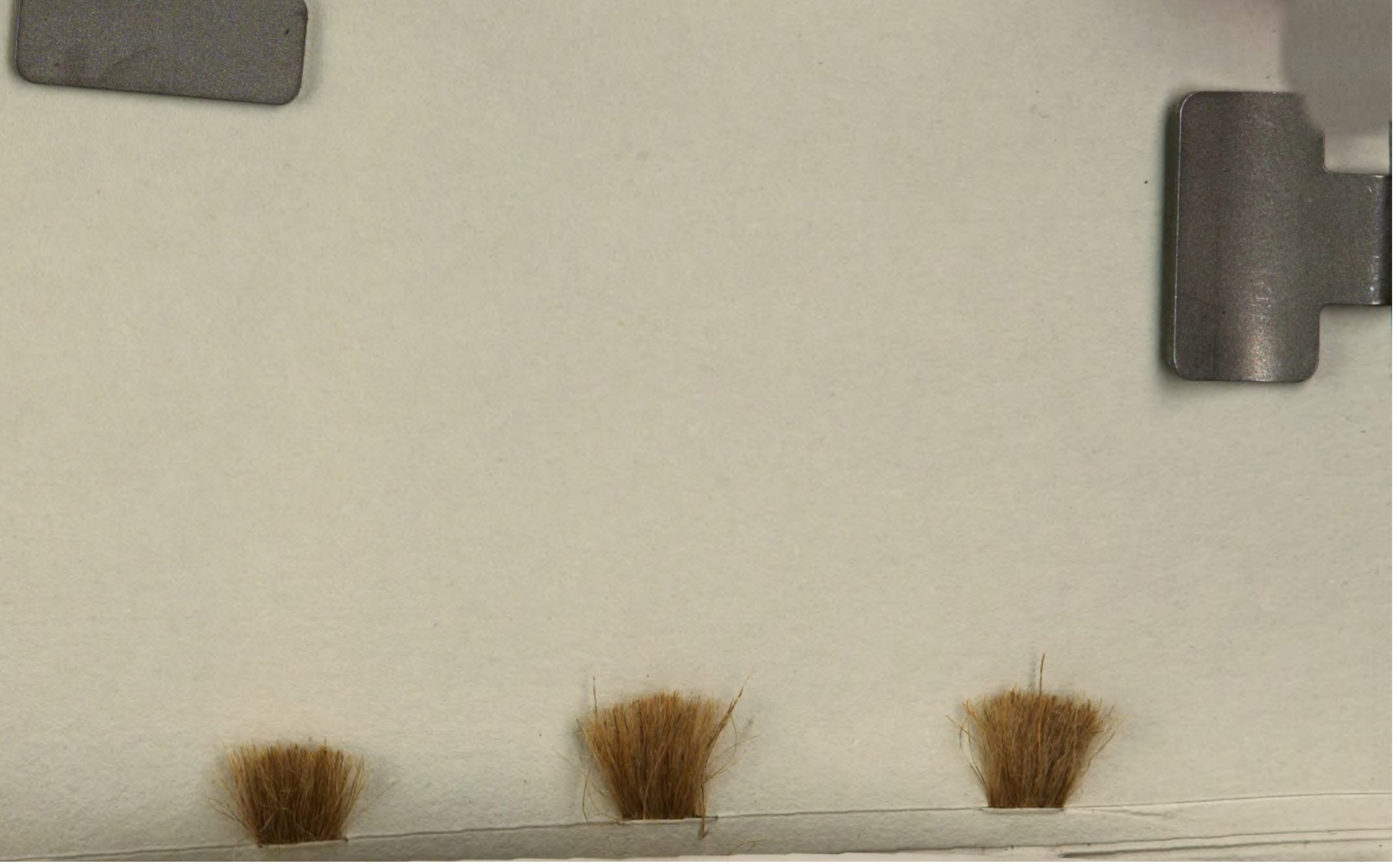
Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

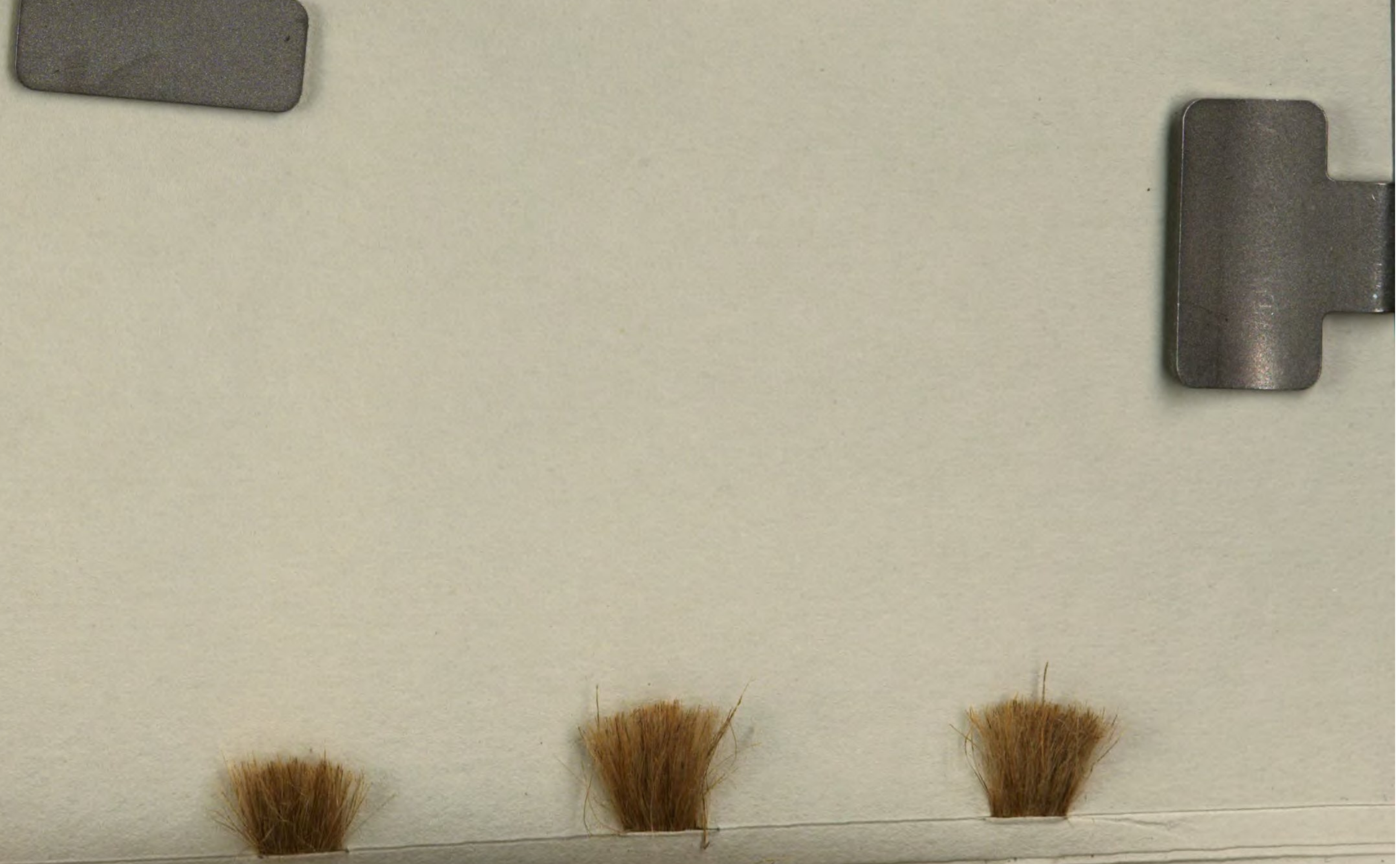
Sinnabändernde Druckfehler.

Von §. 30. der Einleitung lese man statt moralisch oder Moral bis §. 56. immer Ethik — ethisch.

Seite	Zeile	statt	lese man
96	8	Entsrezungen	Entsetzungen
126	15	nach einem Selbst-bewußtseyn.	nach reinem Selbstbewußtseyn
169	2	subtileste	subtile
187	20	richterlichen	rechtlichen
225	14	zum Verbrechen	gegen die Verbrecher
279	2	selbstthätige	selbstständige
283	8	folgendes	nebenstehendes

X V.88





Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schmid, Joseph Carl,

Versuch einer Grundlage des Naturrechts

Augsburg 1801
Ph.pr. 1076 bi
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10041814-1